دراسات حكمية

شفيق جرادي

مقولات في فلسفة الدين على ضوء إلهيات المعرفة



مقولات في فلسفة الدين
على ضوء إلهيّات المعرفة

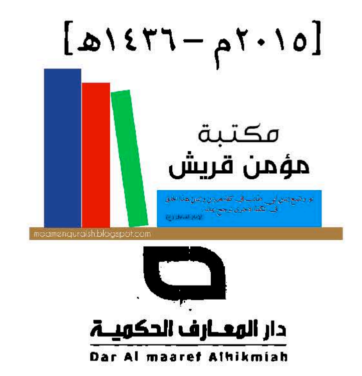
مقولات في فلسفة الدين
على ضوء إلهيّات المعرفة

الشيخ شفيق جرادي

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-040-1

[٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ]



العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - email: almaaref@shurouk.org

تصميم:



إخراج فني

إبراهيم شحوري

طباعة

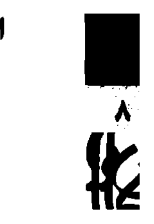




إن الآراء والاتجاهات والتيارات الوارد الحديث عنها في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن توجهات **دار المعارف الحكمية** وإن كانت تقع في سياق اهتماماته المعرفية



الفهرس



الفصل الثالث:

الإنسان المتسامي في قيم إلهيّاته المعرفيّة



تقديم

الدكتور أحمد ماجد
(رئيس قسم الدراسات في معهد المعارف الحكمية)



المسافر في عالم الفكر يجد نفسه كالعارف الذي يجول في عالم متعال، ينظرُ الصور، ولكنّه لا يستطيع أن يعبر عنها إلا بحسب طاقته الإنسانية، وقدرته على صوغ العبارات، فهذه قد تغتاله عندما يريد أن يعبر عنها أو قد يغتالها، وفي الحالين يُعبّر عن حال ومقام مآلات النفس بعد القراءة، لذلك لا تحتوي هذه المقدمة على ادعاء القبض على المعنى، إنّما هي محاولة للدخول إلى النص عبر صياغة لغوية عملت على استقراء النص بما فيه من فرادة.

فالنص الذي بين أيدينا خارجٌ من وعن الفكر المدرسيّ التقليديّ، و«من» التي تشير إلى موضعة ما لا تتناقض مع «عن»، وإن كانا في اللغة يفترقان فهما يتوافقان نصًا، ويجلسان على أريكة واحدة، لأنّ الكتاب وإن لم ينفصل عن تراث النهضة الإسلامية المتمثّلة بالصدرائية والصدرائية الحديثة والمعاصرة، إلا أنّ هذا لم يمنعه من أن يكون له مساحة من حرية التفكر بالموضوعات. فكان هو هو يُشبه ذاته وإن قال بإرث ولغة ومدرسة، ولكنّه لم ير فيهم بترًا للذات أو انغلاقًا على ماضٍ، بل حوّلها إلى رموز فاعلة منتجة منفتحة على كلّ ما هو إنسانيّ. وللإنسانيّ معنًى يحتاج إلى شرح،



لذلك يبدأ الكاتب بفتح قوس يُفسر السائد، ويقول فيه، ثائرًا على الكلام بما هو لغو أو لعبة معنى، ليفسح المجال أمام نقاش ينطلق من «أنا» تعي نفسها ولكنّها لا تنكر الآخر، بل تعترف به وتنظر إليه من خلال لغتها الرمزية، التي تعبر من خلالها عن نفسها.

فهذا الكتاب استثنائي بموضوعه وهمومه التي يحملها...

يثير الأسئلة في اللحظة التي يذهب فيها باتجاه الإجابة؛ وكأنّه مهجوسٌ بإثارة الراكد وتنشيط العقل وتدريبه على التفكر...

يخوض بالمعتاد لكنّه يقاربه من زاوية جديدة لم يعتد عليها...

١. مداخل القول تبدأ من العنوان

تبدأ مشكلة الكتاب من العنوان، وعندما نقول مشكلة نقصد ذلك بكلّ ما للكلمة من معنى، فنحن لسنا أمام إشكالية، لأنّ الإشكالية تعني أنّ القول لم يصل إلى الحدّ الذي يستوجب الحلّ، وهذا ما يتناقض مع الكتاب، فالمؤلف الشيخ شفيق جرادي وضعنا أمام عنوان مثير هو «مقولات في فلسفة الدين على ضوء إلهيات المعرفة»، فيه وضوح غامض، قد تكون الغاية منه تحفيز القارئ على غوض غمار تجربة يعرفها، فهو سبق له أن تعرّف إلى فلسفة الدين، وأدرك أنّها من العلوم المضافة التي تحاول أن تُعالج موضوعات الدين على أرضية محايدة بعيدة عن الرؤية الدينية، مما يسمح بقيام قراءة من خارج الدين للدين تسمح بالحوار والتثاقف بين الديانات المختلفة، ولكنّ الغموض يبدأ من انبثق الضوء عند «إلهيات المعرفة»؟ فما هو هذا المنبعث حضورًا؟ هل هو علمٌ مقابل فلسفة



الدين؟ أهو يريد الانقلاب على فلسفة الدين عبر كلام جديد؟ سيقف القارئ دون شك ليسأل ليستعيد ما ركن وتراكم في ذاته.

نعم، قد يكون هذا هو الأمر الأولي الذي يتبادر إلى الذهن عند الاطلاع على العنوان، ولكنّ الموضوع أكثر عمقًا وحساسيةً، لأنّنا حين نتعمق في القراءة، سنجد أنفسنا أمام رؤية تنفتح باتجاه السائد، لكنّها تطلب من القارئ أن يتوقف قليلًا، ليعيد النظر بما اعتاد عليه، ليرى الأمور بواقعيتها من خلال رؤية إنسانية لا تكتفي بنظرة جزئية ومتسرعة، بل تحاول أن توسع المنظور لكي يكون شمّالًا وليس شموليًا، فتضعه في موقعه الحقيقيّ كسيد للكون بل خليفة للّه في أرضه.

فالمشكلة الأساس ليست في تسمية العلم، بل في محتواه والقاعدة المعرفية التي بُني عليها، ففلسفة الدين كانت من نتاج فكر الحداثة الغربية، بالتالي فقد حملت معها منهجياتها ورؤيتها للّه والإنسان والعالم، وأصبحت بالتالي أسيرةً لمقولاتها التي لا تستطيع أن تنظر إلى الإنسان إلا من خلال رؤية تشييئية، تعتبر الإنسان ومنجزاته نتيجة تطور مادي قابل للفهم من خلال موضعته في عالم المادة والتعامل معه كظاهرة دينية محضة، وهذا ما يتناقض مع طبيعة الإنسان وحقيقته الوجودية؛ فرؤية فلسفة الدين جزئية مغلقة على نفسها لا تعترف بالآخر، وعلى الرغم من الجانب الموضوعي، الذي تحاول أن تبرز من خلاله، إلا أنّها لا تستطيع أن تكون كذلك، لأنّها سجنت نفسها في بوتقة منهجية مغلقة، ورفضت الاعتراف بتنوع الفكر واختلافه باختلاف الرمز الذي يتحرك فيه.

ففلسفة الدين أقصت الحضارات عن منبر القول، وأعطت

لنفسها حق الكلام عن الجميع، فهي نظرت إلى جانب من الإنسان وأقصت قصرًا جوانب أخرى، فجعلت فهم الإنسان مستحيلًا، لأنّها بترته ولم تأخذ بعين الاعتبار العميق والفاعل فيه، لذلك كان لا بد من تفعيل ما غُيِّب وموضعة الإنسان من جديد ورؤيته، فكانت «إلهيات المعرفة الدينية» كاقتراح حلّ يحمل في طياته إعادة نظر أو بالأحرى تقويمًا له، من أجل الوصول إلى آخر فاعل وحاضر يستطيع أن يعبّر عن نفسه بكلياتها.

وهكذا، ينفضّ التناقض بين «فلسفة الدين» و«إلهيات المعرفة»، ويصبح المقصد واضحًا وهو قراءة القضايا التي تطرحها فلسفة الدين بعد إعادة النظر في أصل العلم، ليصبح أكثر قدرةً على فكّ رموز هذا الكائن من خلال تفعيل ما غُيب وأقصي عنه، فـ«فلسفة الدين» بشكلها المتعارف عليه لا تتعدى كونها لاهوت علمنة، لا يمكن أن تكون قادرةً على أن تكون فلسفةً إنسانيةً منفتحةً، لذلك كان لا بد من نظرية تأخذ بعين الاعتبار إعادة إنتاج فلسفة على ضوء بعد يرتبط بالتكوين الوجودي للإنسان.

فنحن إذًا أمام «فلسفة دين»، ولكنّها دون المسلمات العقدية التي علقت بها، فلسفة تحاول أن تنتج ضمن أطر تنظر إلى الإنسان على حقيقته، لذلك عمد سماحة الشيخ إلى شرح هذه الوجهة عبر إعادة رسم خارطة طبيعة الإنسان بل إعادة تعريفه وملء الفراغات التي تُرِكت أو هُجِرَت أثناء تصنيمه، فـ«إلهيات المعرفة» بهذا المعنى: طرحٌ يستحضرُ الإنسان كمركز ومحور، بل ومعيار. لكنّ معيارية إنسانية المعرفة تنطلق من حيثية تمثل كل عمق كيانه، وهو الانتساب الإلهي، ودون شك ما يثيره المؤلف هام في هذا الموضع،



فلنترفق سويًا لرؤية هذا الجانب.

٢. مركزية الإنسان الحقيقي

وقعت «فلسفة الدين» في فخ تصنيم الإنسان، وأخذت تتحدث عنه بلغة تشييئية مادية، حرفته عن موقعيته، لذلك كان لا بد من إعادة الاعتبار له، وموضعته بالشكل اللائق انطلاقًا من موقعيته الحقيقية، وهذا ما لا تستطيع فلسفة الدين القيام به، لأنّها انطوت على نفسها في شرنقة الحداثة وإرث النهضة الغربية، التي لا تستطيع أن تخرج منها إلا مع ما يتناقض مع أصل الإنسان وحقيقة وجوده الأولي، فهذه الفلسفة التي جاءت على خيالات الموضوعية واللا قيم، أسقطت من حساباتها كلّ ما ينتمي إلى الجانب المتعالي في الإنسان، وقررت أن تتعامل معه انطلاقًا من قيم السوق والنفعية والمصلحة. فأخذت تعمل على نحته ليظهر على شاكلة آلهة الإغريق صنمًا جميلًا، ولكنّه يفتقد للأمل والرجاء، لذلك كانت «إلهيات المعرفة» التي تعترف بمركزية الإنسان بكليته، ولكنّها تعيد ربطه بأصل خلقته.

وهنا نحن أمام **تصويب** لـ«فلسفة الدين» لا **انقلاب** عليها، وكأنّ الكتاب يريد أن يقول إن على «فلسفة الدين» أن تتحول إلى «إلهيات معرفة»، لكي تتواصل مع الإنسان بكليته والأصول المركوزة فيه، التي تشكل هدفًا أعلى يسعى إلى عيشه.

فـ«إلهيات المعرفة» بحسب فهمنا - وقد يكون للقارىء وجهة أخرى - هي «فلسفة الدين» دون قيود التعريف والاصطلاح، لأنّها تبني على العميق في ذات الإنسان وطبيعته الحقيقيه، فهذا الكائن



المفطور بأصل جِبِلّته إلى النزوع باتجاه المطلق لا يستطيع الركون إلى المادي دون أن يشوه الذات أو يدمرها، ففي تلك اللحظة التي يفتقد فيها للإيمان الديني، يملؤوها بما يماثلها من يقين قد يكون قاتلًا كتعالي العرق والتاريخ والمذهب والدين، هذه العناصر التي تتحول إلى هويات عُليا، تحرف الإنسان عن أصل وجوده، وتحوّله إلى عدو أو حيوان مفترس، لكنّه ليس إنسانًا، والمؤلف من خلال هذا التحليل - إذا كان صائبًا - يصيب كبد الحقيقة، لأنّ الكثير من المشاكل التي وقعت بها البشرية نابعة من هذا الأمر، فانحراف الإنسان عن الأصل وضعه في أزمات وجودية عبّرت عنها زوابع العنف التي مرّت بها البشرية من عصر النهضة والحداثة الغربية، من خلال موجات الكراهية التي كانت تعصف تحت عناوين النهوض والمساواة والتنمية؛ فكان الاستعمار والاستكبار والحروب الطبقية، فضاع الإنسان وغاب وتحوّل إلى صورة منطبعة على حائط كهف الوجود، يقول سماحته في طيات الكتاب: «فأصل كلّ دين هو ذاك الجعل الفطريّ للدين في ذات كلّ إنسان حتّى ولو غفل عن تلك الحقيقة، فإنّهم متوحدون مع قيمهم الوجودية الفطريّة النزّاعة نحو اللّه، وما الاستخلاف الإلهيّ إلّا تعبير عن طبيعة الوجود الإنسانيّ الذي يقوم على أركان هي: الإنسان نفسه، وثانيها علاقة الإنسان الفرد بالعالم وبالإنسان العامّ، وثالثها الأرض التي تجمع كلّ الإنسان بإنسان آخر. وإذا كانت كلّ الجماعات تتوافق فيما بينها بطبيعة الإنسان وبالتواجد في الأرض، فإنّ الاختلاف إنّما يحصل على حسب طبيعة التمايزات الواقعة في العلاقة بين الإنسان كإنسان، وبين الأرض وأهل الأرض. حتّى إذا ما دخل العنصر الرابع في العلاقة وهو المتمثل بالعلاقة بين الأركان الثلاث وبين اللّه عن وعي وإرادة وحرّيّة



اختيار نتج الاستخلاف الإلهي، مما يعني أنّ الإرادة وحرية الاختيار عند الإنسان هي شرط الاستخلاف وأداء الأمانة [...] فدائرة صياغة المجتمع والتاريخ الإنساني تقوم على عرض إلهي تكويني غير حتمي بالمعنى الجبري للكلمة، بل هو حتمي بالمعنى الاقتضائي لمسار التكوّن الوجودي عند الإنسان، وهو المسمّى بالجعل الإلهي»[١].

٣. إلهيات المعرفة اجتهاد فلسفي

بعد أن رأينا النقد الأولي الذي دفع المؤلف إلى تصويب البوصلة، نصل إلى سؤال: هل ما يدعو إليه هو العودة إلى الدين بمعناه الاعتقادي، وهذا ألا يؤدي إلى نقاشات لاهوتية لا يمكن التوفيق بينها؟ والذي يتبادر إلى الذهن على هذا المستوى هو ليس الذي يسعى إليه المؤلف هنا، فالكلام في الأمور الدينية له مستويات متعددة، فما هو داخلي يتعلق بالمستوى الأول من القراءة وهي التي تنظر إلى العقائد الدينية بما هي معبرة عن حراك داخل-ديني محض، وهنا يتعلق الموضوع بأصول متعارف عليها بين المؤمنين بهذه المنظومات العقائدية باعتبارها دلالات تضبط بالنص، ولكنها لا ترتفع إلى مستوى الحوار الفلسفي الإنساني، فعندما نصل إلى هذا المستوى من القول، تبدأ «إلهيات المعرفة» بما هي وسيلة تثاقف بين مجموعات إيمانية لها رموزها وحركيتها الإيمانية، وانطلاقًا منهما تعمل على اجتهاد تأويلي، يسمح بتجسير سبل التواصل مع

---

(١) انظر، «الجعل الفطريّ للإنسان»، المقالة الأولى في الفصل الأول من الكتاب.



الآخر، بمعنًى آخر فنحن أمام حركية تنطلق من «الأنا» فتدركها على حقيقتها، ولكنّها لا تنقطع عن الآخر بما هو شريك أو صديق، بالتالي فلا مناص من اجتهاد فلسفي، ينطلق من النقد البنّاء، ويعمل على: «تجاوز صنميّة المفردات والمصطلحات والمفاهيم كمنجزات معرفية وفلسفية»[١]. فالإنسان بحسب هذه الرؤية لا يمكن أن يعيش ضمن أسوار الذات وقيودها، يقول المؤلف في هذا المجال: «الإنسان سواء أكان خيّرًا، سعيدًا أم تعيسًا، بحاجة إلى أن يكون له أصدقاء. فبواسطتهم يكتشف نفسه كإنسان خيّر وسعيد. وعن طريقهم يتوصل إلى تجاوز تعاسته وحظه العاثر [...] وذلك أن معرفة الذات (أو تعرّف المرء على نفسه) يُضاء ويترسخ عن طريق الاحتكاك بالآخر. وتسري هذه الصداقة بحسب ما توارثته بعض الأدبيات الإسلامية إلى الصداقة مع اللّه، بل يمكن القول إن الصداقة مع الإنسان إنما تنبع من الصداقة مع الخير المطلق»[٢].

إذًا، «إلهيات المعرفة» كفلسفة تتجاوز «فلسفة الدين» فهي تقرّ بمركزية الإنسان، ولكنّها تعيد وصله بمرجعيته وأصله عبر إحياء روح الفيلسوف فيه، الذي يعيش الزمان والآن ولكنها تتجاوز محدودية الخاص من أجل الانفتاح على العام، يقول: «ومن ثمّ الغوص في روح الفيلسوف، والمعنى الكائن في حيوية روح المقاصد. ذلك أنّ النتاج الفلسفي إنما ينتمي إلى بيئة ثقافية

---

(١) انظر، «زمن الطين وبدنه: نافذة الإنسان نحو عالم الدنيا»، المقالة الثالثة في الفصل الأول من الكتاب.

(٢) انظر، «الجعل الفطريّ للإنسان»، المقالة الأولى في الفصل الأول من الكتاب.



تنتسب إلى زمن خاصّ. لذا، فإنّ فعاليتها في التأثير والدلالة قد تختفي، أو تضمحل مع مرور الوقت الموصول بآنات الزمن، أمّا روح الفيلسوف الأصيل، فهي ذاك الموجود الذي تجرّد عن مقاطع الآن، ليتصل بالزمن المنساب والسيال، وليمتلك القدرة الدائمة على التماهي مع حيويّة المقاصد التي تنسج من خيوط أشعّة الحقائق ما يجعلها قابلةً للظهور والتجلّي المتتالي على صفحات المظهر المتغيّر حسب أوعية الواقع الخاص لبيئة الزمن المتثاقف مع الآن. فقد تشيخ اللحظة أو تنعدم، وتتحول الواقعة إلى تراث، والتراث إلى ماضٍ، والماضي إلى نسيات، إلا أن روح الحقيقة ونبض الواقع كلما تقدم ازداد تجوهرًا وتجليًا وحياةً لا تنقطع»[1].

وهكذا، تصبح «إلهيات المعرفة» تعبيرًا فلسفيًا، ينطلق من خبرة إيمانية، ترى: «إنّ الإنسان كائن دينيّ جامع بين سلطان الإله الذي بيده مقادير كلّ شيء، وبين سلطة الدنيا التي سخّرها اللّه بين يدي خليفته، ليمتحنه فيها إن كان قادرًا على تحقيق فعل الكمال الذي من أجله خلق اللّه الإنسان»[2]، وهنا تُصبح «إلهيات المعرفة» بحثًا في الإنسان الذي يعيش تجربةً إنسانيةً متكاملةً لا تنغلق على الذات، ومن هنا: «يأتي التأكيد الإلهيّ على أنّ صناعة التاريخ الإنسانيّ ستكون على غير ما عليه حكم السماء، وأنّ الذي يولّد سمة هذا التاريخ هو اللّه نفسه، فهو يريده مكانًا عامرًا بالتجربة، والاختبار والابتلاء. لذا، علّم آدم الأسماء كلها، وقال للملائكة إني أعلم ما لا

---

(١) انظر، «زمن الطين وبدنه: نافذة الإنسان نحو عالم الدنيا»، المقالة الثالثة في الفصل الأول من الكتاب.

(٢) انظر، «الإنسان الدهريّ»، المقالة الثانية في الفصل الأول من الكتاب.



تعلمون من غيب وسرّ لقرار صناعة الزمن الدنيويّ والتاريخ الأرضيّ. إذ في مثل هذا القرار، لا بد من مزيج بين قداسة التنزيه وشيطنة الإفساد، الناتج عن انتفاخ الذات الجاهلة بكُلّيّ المعرفة والعلم، المصوّب لحدود حقائق الوجود، والخلق، والأشياء، من وجود اللّه ومشيئته، إلى مقادير مسار الخلائق وطبائعهم الناريّة والنورانيّة، والطينيّة، والروحيّة، المُستجمعة عند الخليفة، والتي تاه عنها إبليس بخيلاءه المسترق في ذاتيته، وفي التفاصيل التي بها تكمن كلّ شيطنة، وكلّ عُتُوّ يُبعد عن الحقّ، والذكر. واللّه مالك الملك ذي الجلال والإكرام»[1].

وهذا ما يجعل هذه النظرية تفترق عن «فلسفة الدين». فإذا كانت الثانية اعتبرت أن منطلق التاريخ الإنساني يقوم على تجربة الإنسان في العالم، فالأولى ترى ضرورة الارتباط بالإرادة الإلهية دون أن يعني ذلك إلغاء التجربة الإنسانية، لأنّ هذه الإرادة خلقت كلّ شيء بما يتلاءم مع حرية الإنسان، يقول سماحته: «إنّ هذا التاريخ مبنيّ على غاية هي فعل الاختيار وركيزة العلم والمعرفة بالأسماء، التي تقتضي انشغال الروح والنفس والكيان، برابط الحمد مع اللّه. والإنسان في هذا المسار واحد [...] أي لا تمييز في الطبيعة، كما لا تمييز في المصير الماوراء دنيويّ. أمّا التمايز، فهو هنا، في هذه الحياة الدنيا»[2].

---

(١) انظر، المصدر نفسه.

(٢) انظر، المصدر نفسه.



خاتمة

نحن أمام وجهة معرفية جديدة، أو لنقل قراءة تأسيسية، لا تنكر علاقتها بمرجعياتها بل تعطي صاحب الحق حقه، فتعتبر نفسها استكمالًا للنهضة الفلسفية الحديثة التي عملت على إعادة إنتاج الرؤية الفلسفية بناءً على الإنسان، وفي هذا المجال يقول سماحة الشيخ: «أحد ممثّلي هذه المدرسة [الشهيد مرتضى مطهري] اعتبر أن خاصية الإنسان هو الألم. وهو بهذا المعنى اندمج مع النتائج والسياقات الفلسفية المعاصرة التي عالجت موضوع الإنسان، إذ لا يخفى أن أحد أهم تجليات فلسفة الإنسان المعاصرة إنما انطلقت من الوجود الإنساني في هواجسه وتحيُّراته وقلقه، مما أخرج المبحث الفلسفي عن دائرة الجوهر الثابت نحو الفاعلية، والحياة، والتحدّيات التي تعصف بالإنسان أو تنتج عنه»[1]، ولكن في لحظة الإقرار يدعو إلى عيش الآن والبناء عليها بما يتوافق مع ثقافة العصر والأسئلة التي يطرحها علينا. فهذا الكتاب دون شك، يحمل في طياته أفكارًا، قد يتوافق الإنسان معها أو قد يقف منها موقفًا معارضًا، إلا أنّه لا يستطيع أن يكون محايدًا.

---

(١) انظر، المصدر نفسه.



تقديم[١]

البروفسور الأب سليم دكّاش اليسوعي
(رئيس جامعة القديس يوسف في بيروت USJ)

(١) هو مضمون الكلمة التي ألقاها الأب دكاش في ندوة علمية نظمتها كلية العلوم الدينية في جامعة القديس يوسف USJ تضمّنت نقاشًا علميًا للمشروع الفكريّ لمؤلّف الكتاب الشيخ شفيق جرادي، عُقدت الندوة في حَرَم العلوم الإنسانية، مبنى C الطابق الخامس، يوم الخميس الواقع فيه ٢٦ شباط ٢٠١٥.



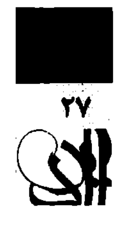
١. اسمحوا لي بأن أقول كلمة أهلًا وسهلًا إليكم جميعًا في هذه الجامعة الضامّة الكثرة والجاذبة للتعدّدية والموفّرة لها المحاورة والمناظرة والطاولات المستديرة وبالتالي تقوم بأداء دورها الأكاديمي الثقافي العلمي بقدر ما تتوفّر لها الإمكانيّات والمساحات؛ وفي طليعة المساحات تأتي المساحة الفكرية التي ضيّقت عليها الأحكام المستبدّة والتنظيمات الجائرة. وإن قلت أرحّب بكم، فكيف لا أخصّص الترحيب بسماحته، سماحة الشيخ شفيق جرادي آتيًا إلينا وبرفقته هذه المرّة كتاب باللغة الفرنسية جمع فيه عصارة محاضرات وأفكار وكتابات من مختلف أوجه أحوال الدين ومهمّاته وطروحاته[1]، فكان إن أمسى سماحة الشيخ، سماحة الفيلسوف، المحبّ للحكمة، ونحن من موقع انتمائنا لأهل الفلسفة نحبّ أهل الحكمة والحكماء، وهكذا، في الواقع، نقدّر يا سماحة الشيخ عملكم

(١) محور النقاش في الندوة كان كتابًا للشيخ جرادي صدر باللغة الفرنسية بعنوان La Religion, Une Question Humaine?: Une lecture musulmane chiite عن دار L'Harmattan حوى ترجمةً لمجموعة من المقالات الواردة في هذا الكتاب.



هذا ونقول لكم نحبّكم محبّتنا لمن اختار كلمة الحكمة سبيلًا لطرح السؤال والأسئلة على الواقع بمختلف مجرياته ومؤسّساته وبناه المختلفة المتعدّدة.

٢. لقد قبلتم فضيلة الشيخ أن يُنقل هذا الكتاب الذي نجتمع حوله اليوم من العربية إلى الفرنسية، وذلك بجهد مخصوص يُثنى عليه من قِبَل البروفسور أنطوان فليفل مدير مجموعة الفكر العربي في دار لارماتان ومن المترجم إلى اللغة الفرنسية الأستاذ فادي عبد النور الذي استطاع أن يطّلع بمهمّة شاقّة في سبر أغوار الجملة والعبارة والمنهجية الشفيقية، البليغة والمنمّقة. وهكذا نوصّل الأمر إلى إمداد القارئ بالفرنسية نصًّا على قدر واسع من والوضوح والتركيب اللغوي المتين. والواقع أنّ نقل هذا الكتاب إلى الفرنسية إنّما يفتح الباب أمام العالمية وإن كان ذلك من أهداف هذه الترجمة، بل إنّما هو دخول إلى عالم الفرنكوفونية، التي هي انتظار دائم إلى هذا النوع من الإسهامات البليغة. فمن خصائص الثقافة الفرنكوفونية أنّها من ناحية تُعنى بالفكر الذي يتناول قضايا الإنسان من مختلف عناوينها، وهي أيضًا مساحة للتعدّدية الفكرية والحوار والمحاورة والمناظرة، ولا شكّ أنّ كتاب سماحة الشيخ شفيق جرادي من زاوية قراءته الإسلامية الشيعية لعلاقة الدين بالإنسان والإنسان بالدين، هو مؤلّف غني ومشبّع بالأسئلة والتحليل والتوليف يضاف إلى دليل الثقافة الفرنكوفونية في مجال الآداب والعلوم الإنسانية وفي طليعتها الفلسفة من حيث هي التزام بضرورة التفكير في كل ما يخصّ الإنسان ومصيره وقدرته على النظر العقلي والمحاورة الجدالية بدل التقاذف بالجاهليّات بمختلف أنواعها.



٣. لقد تكلمت عن النظر العقلي في مختلف القضايا التي تخصّ الإنسان في دينه وعلاقاته ومصيره، والنظر هو عملية يدعو إليها الإسلام في كتابه الأساس كما تدعو إليه المسيحية وغيرها من الديانات. والنظر هنا هو البحث المختصّ في المعقولات وهو عبارة عن رجوع الفكر إلى ذاته للنظر في هذا الفعل التلقائي أو ذلك أو للكشف عن المبادئ التي تقيّم الأفعال وتنشرها، فيقول الفيلسوف ليبينتز Leibniz في هذا المجال: «ليس نظرنا العقلي سوى انتباهنا لما يجري في داخلنا» [Leibniz, *nouveaux essais*, Préface]، في حين أنّ كانت Kant يحدّد النظر العقلي بعلاقة بعض تصوّراتنا، بالينابيع المختلفة لمعرفتنا. والنظر العقلي في **مقدّمة** ابن خلدون هو ملكة الانتقال من الأدلّة إلى المدلولات وهو تكليف للملاحظة والاستقراء والاستنباط في مسائل الكون، والنظر العقلي يختلف عن النظر الشرعي الذي يدعو إلى استقراء ما تتضمّنه نصوص القرآن والسنّة من أحكام الحلال والحرام في كل مجالات العقيدة والعبادة والمعاملات. وعندما نتمعّن في نصوص سماحة الشيخ نراه على الأكيد متجاوزًا هنا في نصوصه الفكرية النظر الشرعي وإنّما يرفع النظر العقلي إلى مرتبة الفلسفة حيث إنّه يبدأ كل فصل من فصول هذا الكتاب بالسؤال الفلسفي السقراطي. ففي السؤال حول الدين والفلسفة والسؤال المهاجر، يقول الكاتب: لماذا التفتيش عن معنى السؤال حين البحث في الدين والفلسفة؟ ويجيب قائلًا: «إنّ علينا التفريق بين روح الفلسفة والدين وبين النظم الفلسفي والاعتقادي». ففي الأوّل منبع الذات في انطلاقتها وغاياتها وهي البداية لكل «لماذ» والمطمح لكل «لام تعليليّة»، بينما في الثاني مدارج الموضوع وجسمه الجامع له ولباسه المائز باللون والهيئة، وفي مطلع



نصّ آخر حول «الزمن وعودة الأبدية» يقول متسائلًا سائلًا: «وعليه، يصحّ أن نسأل، من هو الزمن؟ تمامًا كما يصحُّ منا السؤال: ما هو الزمن؟ وهل الزمن حقيقة وواقع مستقلّ، يؤثّر ويتأثّر فينا بالأحداث والوقائع والأشياء حولنا؟ أم أنّه الأحداث والحركات الصادرة عن الفلك الأعلى الواقعة تحته؟ وهل الزمن فعلُ اللّه في خلقه القاهر لعباده؟ أم نحن بحياتنا وموتنا ومجريات سيرتنا نمثّل حقيقة الزمن؟»[١]، وفي نصّ ثالث، يستمرّ الكاتب في منحاه الفلسفي سائلًا متسائلًا، مطالبًا كيانه، بحمل مسؤولية الإجابة عن أسئلة تتمحور حول قضية «الوحي من منظور إلهيّات المعرفة» عبر الوحي للنبي بأن «اقرأ باسم ربّك»، فيتساءل الكاتب إنّه أمام عدم ذكر ما على النبي أن يقرأ فهل أنّ «ذلك» المستبطن هو الذي أسمته آيات القرآن بالفطرة؟ وهل هذا يعني أنّ الحقائق التي كوّنها اللّه بفعل «كُن» عندما أوجد آدم والعالم، يأتي الوحي اقرأ «ليستخرجها» بوعي العالم من مكنون السر والروح إلى عالم النفس والمعرفة والمشاعر[٢]. وهنا يفهمنا الكاتب لماذا يطرح السؤال حيث يقول إنّه يسوق هنا الإجابة بصيغة السؤال وهي للإجابة أقرب عند نفسه من التساؤل. ويتابع قائلًا إن الحذر من طرح الإجابة بصفة تقريرية ألجأه إلى إنشاء التساؤل، وإنّ شراع الهداية منصوب بالسؤال الفيَّاض والمهاجر وإلا أليست قصّة خلق الآدمية في القرآن ابتدأت من «وعلّم آدم الأسماء كلها». وأدعوكم إلى قراءة ذلك النصّ المتين

---

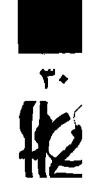
(١) انظر، «الزمن وعودة الأبديّة»، المقالة الثانية في الفصل الثاني من الكتاب.

(٢) انظر، «الوحي من منظور إلهيات المعرفة»، المقالة الأولى في الفصل الثاني من الكتاب.



والعميق معًا تحت عنوان «يقظة الموت» حيث تتتالى الأسئلة في بداية المقال يدعو فيها سماحته إلى النظر بالناحية الفضلى التي من خلالها يُبحث في قضية الموت: فهل نبحث في موضوع الموت «من مناهج التحليل النفسي والفلسفي والوضعي بحيث يعدُّ مجرّد حالة تحصل لبني البشر»، أم أنّ علينا تناول الموضوع في أفق البحث الفلسفي الذي يعالج ظواهر الوجود والحياة، ويرى الموت حضورًا ووجودًا في الحياة، ضمن هواجس معرفية وانطوائية خاصّة؟

٤. ما أودّ الإشارة إليه، هو أن طرح الكاتب الأسئلة أمرٌ غير شكليّ في معالجة المواضيع الهامّة التي يطرحها في منظومته. فمبدأ السؤال هو أساسي إذ إنّه ممهّدٌ للفكر والتفكّر فيضع المسافة بين النظر والمعقول. ومبدأ السؤال هو موقف وجودي يحمّل الإنسان تلك المسؤولية والمكلف بها لمواجهة أعباء الحياة وكذلك معنى الحياة. فالمتصوّفة وبعض المتكلمين يتحدّثون عن هذه المسؤولية الملقاة على كتف الإنسان الناظر بوصفها محنةً يُمتحن بها كل إنسان مدعو إلى اكتشاف المعنى لحياته. فعلى سبيل المثال، في دراستي المستفيضة لصاحب المدرسة الماتريدية أبو منصور الماتريدي توقّفت عند مفهومه للمحنة كعنوان لضرورة التفكير في معنى الحياة مقدّمةً لاختيار الأصلح والأحسن. فكيف لا نثني على تجربة الشيخ جرادي الفكرية بمقدار ما أنّها تعتمد على المقاربة الفلسفية عبر السؤال السقراطي الذي لا يكتفي بأمثلة مختلفة حول مفهوم معيّن مثل الجمال أو العدالة بل إنّ ما يهمّه هو الوصول إلى تحديد مفهوم الجمال بذاته أو العدالة بذاتها، وبالتالي فإنّ مفهوم الجمال أو العدالة بذاتها هو الذي يضفي المعنى لكل مثال. وكما أنّ السؤال السقراطي هو مقدّمة لحوار الذات مع ذاتها ومع الآخر، كذلك يكون



الأمر مع نصوص الشيخ جرادي حيث إنّ الفكر الفلسفي يمسي فكرًا ناقدًا للكثير من المقدّمات ومن الإثباتات التقليدية التي مرّ عليها الزمن.

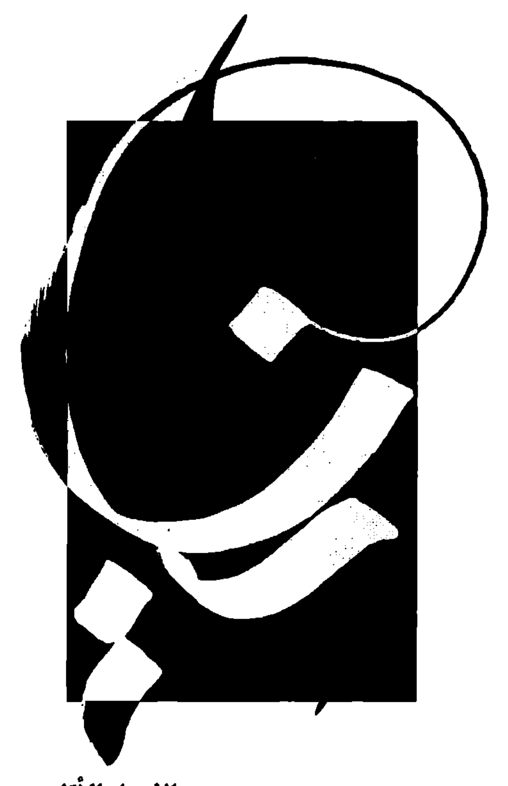
٥. إنّني لن أناقش كثيرًا فكر الجرادي بما يخصّ محتوى مقالاته ومقولاته، بل أكتفي بالقول إنّ سماحة الشيخ جرادي يفرض نفسه على الساحة الفكرية، لا كمفكّر أو ككاتب من الكتاب، بل إنّه صاحب رسالة فكرية في زمن انقرض فيه أو كاد ينقرض المفكّرون الذين يستخرجون المفاهيم ويدفعون الآخرين في إطار مناقشة واسعة الأبعاد إلى إعادة النظر في أوضاعهم وإلى نقد المسلّمات التي فيها من الخرافات والمتاهات أكثر ما فيها من فهم عملي أو أخلاقي أو إنساني. ويبدو أنّ الشيخ جرادي على هذا الصعيد هو قريب من الفلسفة الوجودية والظواهرية التي ازدهرت بعد الحرب العالمية الثانية، لأنّ تلك الفلسفة تقول بأنّ الكائن البشري هو الذي يكوّن جوهر حياته من خلال أفعاله في حين أنّ الأيديولوجيّات أكانت فلسفيةً أو أخلاقيةً إنّما تقول العكس من ذلك. وبالإجمال فإذا ما أدركنا بعض الشيء فكر الشيخ شفيق جرادي فإنّما نجده مشدّدًا في أكثر من فقرة من فقرات نصوصه على مسؤولية الفرد في إنتاج المعنى لحياته عبر أفعاله وأنّ مقياس الخير في الأفعال إنّما هو تلك الأفعال المشبعة بالإنسانية وقدرتها على استدراج الوحي فيصبح جزءًا مكوّنًا للفرد بإرادته وحريّته.

٦. وأخيرًا في هذا الزمن الذي قلنا عنه زمن ربيع العلم العربي، يصبح هذا الفكر في قدرته على السؤال وعلى الإبداع في الإجابة نموذجًا لربيع يدوم ويدوم، لربيع تقوى به الشعوب ولا يقوى عليها،



لربيع يزهر في بلادنا ثقافةً جديدةً أو متجدّدةً ومتحرّكةً تؤمن بالحوار مع الذات ومع الآخر ومع الذات كآخر ومع الآخر كجزء من الذات. هذا الكتاب في أصله العربي وفي صيغته باللغة الفرنسية هو سعي إلى صياغة علم كلام جديد حديث يأخذ معنى الاعتبار ضرورةً تُحاور التنزيل والفلسفة والنظر العقلي وضروة الخروج من اثنتين، من الحرفية والانغلاق على الذات ومن تعاسة استغلال الدين سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا بَدَل أن يكون الدين رافدًا أساسيًّا في تحرير الإنسان ومصالحته مع ذاته ومع الآخرين.

إنّه كتاب لا يُقرأ فقط بل إنّه دعوة إلى التأمّل في الأساسيّات بدل التلهّي بالقشور والسطحيّات.



الفصل الأوّل

الإنسان بين الوعي الفطريّ وامتداداته الوجوديّة



تمهيد

ابن الطين عرش الروح

حقّ على الأديان أن تبرز محور هوّيتها، إذ إنّ هويّة أيّ رسالة ودين هي نبض الجماعة التي تنتمي إليها، والتي بها تحيا الجماعة حياتها الإيمانيّة.

ثمّ إنّ دينًا بلا هويّة هو دين بلا معنًى ودلالة يمتاز بها عمّا سواه. ولعلّ هذه الأمور هي التي استدعت من الأديان أن تبلور مفردات مفتاحيّةً لإعلان الانتماء إليها من مثل التعميد في المسيحيّة، والشهادتين في الإسلام. إلّا أنّه، والحقّ يقال، إنّ هذه المفردات تحمل، أيضًا، ما هو أعمق من الإعلان، إذ إنّها تصدر وتعبّر عن رؤية خاصّة عند هذا الدين أو ذاك تجاه الإله، والوجود، والإنسان، والحياة؛ رؤية ناظرة للقدر والمشيئة الإلهيّة نظرةً خاصّةً تسعى الجماعات إلى بلورتها من خلال مباحثها اللاهوتيّة أو إلهيّاتها المعرفيّة.

ولو أردنا أن نقدّم نموذجًا ومثالًا لمفردة مفتاحيّة تعبّر عن الإعلان والرؤية في آن واحد عند المسلمين، لأمكن لنا أن نتوقّف عند كلمة «صبغة اللّه»، وهي الكلمة الاصطلاحيّة التي وردت في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾[١].

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ١٣٨.



والصبغة من الانصباغ الذي يعني، بحسب مدلوله اللغويّ العامّ، إضفاء اللون أو السمة الخاصّة على أمر من الأمور، أو حقيقة من الحقائق. وقد نفترض معها العروض على أمر أو حقيقة خالية من تلاوين الشكل أو المضمون، فتعطي الصبغة للحقيقة سمتها وهويّتها، كما تحتمل الطزوء على هويّة فتعيد صياغتها مجدّدًا.

وعليه، فعندما نتحدّث عن الصبغة الإلهيّة قد نفترض أنّها ما يعيد تشكيل هويّة الكائن بما يتناسب مع النعمة الإلهيّة، كما قد تفترض أن تعطي هذه الرحمة الإلهيّة للكائن هويّته الجعليّة الفطريّة الأولى والتأسيسيّة، فتكون الهويّة هنا بمعنى الذات عينها.

ثمّ إنّ من الامتدادات الافتراضيّة التي تأخذنا إليها الآية، هو التمييز بين نحوين من الصبغة: النحو الأوّل، صبغة اللّه سبحانه، وهي التي خلق اللّه الناس عليها، والتي أسمتها بعض الروايات تارةً «الفطرة»، وأخرى «التوحيد»، وثالثةً «الميثاق»، أو الولاء والولاية للّه عزّ وجلّ. وإن كان بعض المفسّرين ذهب إلى القول إنّ الصبغة هنا بمعنى الختان، وهو في قِبال ما درجت عليه المسيحيّة من التعميد، وذهبوا إلى القول إنّها استمرار للحقيقة الإبراهيميّة. ولكن لو أخرجنا كلامهم الأخير من هذا السياق لتوفّرنا على جامع مشترك في معنى «صبغة اللّه» ودلالتها، حسب الإسلام، هو الإضفاء الإلهيّ للإنسان على أصالة الطهارة التي خلقه اللّه عليها، والتي لا تبديل لخلق اللّه فيها، إلّا أن يخرّبها بعض الناس بالمعصية التي قد تصل إلى أن تطبع على القلب سوادًا فتسدّ منافذ النور والرحمة الإلهيّة؛ النحو الثاني، صبغة الناس، أو ما دون اللّه سبحانه، ممّن يمكن له أن يبدّل في مجرى حقيقة الإنسان، إمّا بفعل الخطيئة الأصليّة، أو نقص في نفس وجوده عن اللّه سبحانه. وذلك عبر نحو من الإيمان أو التوبة.



والأولى قد تتمثّل بالتماهي مع المخلّص عبر المقدّس من الشعائر، بينما الثانية فهي بالتدارك لاستعادة الأصل المرجوّ من هدف الحياة والإيجاد.

وبكلا النحوين، أو الافتراضين، فإنّ حديث الصبغة يدلفنا إلى الحديث حول الإنسان في طبيعته وطباعه، في روحه ومسلكيّاته، في نفوذه بالحياة، وما ينفذ فيه بتأثير من الاعتقاد، والأخلاق، والتجارب، والعلاقات بما فيها علاقته بربّه، أو علاقته بنفسه؛ ﴿كَٱلَّذِينَ نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمۡ أَنفُسَهُمۡۚ﴾[1].

إنّ الصبغة، بمعنًى من المعاني، هي شريعة من الروح المبثوثة في شريعة القول والفعل، تصبغ الحرف والكلمة بصبغة اللّه، فتبثّ فيها الحياة التي لا موت فيها. من هنا، هي توحيد، وولاء، وميثاق، وسلام دين اصطلح عليه بـ«الإسلام»، بمعنييه التسليم للّه الذي عليه قام كلّ دين، و الإسلام المحمّديّ بما هو استمرار كماليّ لكلّ دين إسلاميّ وحيانيّ. وبكلّ وجه محتمل، فإنّ صبغة اللّه هي الفطرة لما تحويه الفطرة من كلِّ الوجوه التي سبق وأن أشرنا إليها.

ولو أردنا التمعّن في العلاقة الدلاليّة بين الصبغة والفطرة، فإنّ فهمها يقضي بوعي الفطرة أوّلًا، وذلك لاعتبارين. الاعتبار الأوّل: إنّ تعبير الفطرة أكثر انتشارًا ورسوخًا في الذهن الدينيّ العامّ والاستخدام النصّيّ عند المسلمين من تعبير الصبغة؛ والاعتبار الثاني: إنّ الفطرة تحيلنا إلى أمر أو حقيقة قائمة عند النفس، إمّا على نحو القابليّة، وإمّا على نحو الفعليّة، وكذاتيّة من ذاتيّاتها

---

(١) سورة **الحشر**، الآية ١٩.



الوجوديّة، بينما الصبغة يغلب عليها طابع إلحاق شيء بشيء، وقد يكون هذا الملحق عرضًا عارضًا.

من هنا، فعندما نريد معرفة دلالة العلاقة بين الفطرة والصبغة، حسب الأدبيّات الإسلاميّة، فإنّ علينا استحضار أنّ الفطرة أمر قائم بالذات الإنسانيّة، وأنّ صِبغتها هي المسمّاة بصبغة اللّه دون بقيّة الصبغات، أو الهويّات، التي يُحدثها الإنسان بفعله عند نفسه وذاته. فالأصل هو لونها وسَمْتُها الإلهيّ، لكنّها من المرونة في القابليّات بحيث يمكنها التشكّل حسب التربية، والثقافة، والاكتساب. والقرآن يعلن أنّ الإنسان مهما صاغ من الصبغة فلن يضاهي حُسن صبغة اللّه التي صبغ الناس عليها.

هذا الفهم للصبغة الإلهيّة والفطرة في الإسلام هو الذي كوَّن الوجهة التي تقول إنّ الإنسان في أصل وجوده مخلوق على الصلاح، والطُهر، والفضيلة. إنّه إنسان الدين القيِّم والذات السويّة، من دون أن يعني ذلك أنّ هذه السمات هي حدّه الأخير، بل هي لونه، أي صبغته التي أرادها اللّه له، لكنّه قابل لنجدٍ آخر، وسبيل مختلف، بل لسُبُل متعدّدة تتوافق مع سبيل الصبغة المُسمّى بالصراط بمقدار ما يقترب السبيل المتعدّد من الصراط، أو يبتعد عنه. فهناك سبيل اللّه، وسبيل النبيّ، وسبيل الوليّ، وسبيل الصالحين، وسبيل الشيطان، وغيرها كثير.

لكنّ كلّ سالك سبيلَ الحياة قاصدٌ ربّه الكامل القيّوم، وإن أخطأ أحيانًا في معرفة اسم المقصد ومصداقه. ومن هنا، فتعدّد الاتّجاهات، والمِلل، والمذاهب، والأديان، ينطوي على وحدة من المقصد التكوينيّ، وإن تعدّدت لديه التعابير، والتسليمات، والشعائر، والإسلامات.



فالقلب المصبوغ بالله مفتوح على كلّ صبغة رحمة، أو إن شئت فقل على كلّ صبغة وفاء طالما أنّها لا تنطلق من قلب مطبوع، أي قلب نسي نفسه لمّا نسي ربه. وسرّ نسيان الربّ هو الغفلة عن الرحمة التي وسعت كلّ شيء، وفاضت حبًّا لكلّ موجود، وسرّ الرحمة، ومعرفة الرحمة، هو الذكر الواصل بين الخالق والمخلوق. وحده مثل هذا الذكر يصحّ أن نسمّيه بـ«الذكر الحكيم»، و«الصراط المستقيم»، و«فطرة اللّه» التي فطر الناس، كلّ الناس، عليها، فكانت، وكانوا، صبغة اللّه.

إنّ صبغة اللّه هو أنا وأنت، وهو، ونحن جميعًا؛ المخلوقون بيمينه، وكلتا يديه يمين. ورمزيّة يد اللّه سبحانه تعني القدرة والرحمة الرحمانيّة التي ما عاداها إلّا الشيطان. وهل الشيطان إلّا ذاك الذي كفر بالنعمة والرحمة لمّا قال: ﴿أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ﴾[1]؟ إنّه عنوان «الأنا» التي لا ترى فوقها شيء. مؤمن باللّه هو ذاك الشيطان، لكنّه، ومن موقعه الإيمانيّ، كفر لمّا تنكّر لخلق اللّه من آدم وذريّته، وكم من شيطان مريد، باسم الدين والإسلام ومن مواقعه الإيمانيّة – بالـ«أنا خير منه» – كفَر وكفّر، فهل هذه صبغة اللّه أم صبغة الشيطان؟

وكم من لسان لهج بتنكّره للّه ودينه، لكنّه كان صاحب قلب مفتوح على الرحمة والصلة. فهو بذلك صاحب سبيل، مهما تاه سيجد عند آخر الطريق أنّ اللّه عنده ليوفيه حسابه. صحيح أنّه سبيل غير الصراط، لكنّه أقرب لصبغة اللّه منه لأيّ صبغة أخرى.

إنّ الكلام حول صبغة اللّه وفطرته يستدعي منّا فتح القلب

---

(١) سورة **الأعراف**، الآية ١٢.



على معايير تتجاوز حدود فهم الدين الضيّق، والمذهب، أو الملّة المخنوقة.

إنّ صبغة اللّه هي ذاك الإنسان الذي تتّحد فيه آية النفس والكون، مع آية الكلمة والذكر الحكيم؛ وحدة تشكّل حقيقته وطبيعته التي فاضت نورًا لا يشعّ إلّا في انعكاسات مرايا الحياة، والتجربة، والابتلاءات الصانعة، من جدليّة الخير والشرّ، مقام استخلاف الملك الديّان. صبغة اللّه هي لاهوت إله يحاكي ناسوت إنسان، محاكاة قرب، ولطف، وعطف، وحبّ، وصدمة إثر صدمة. إذ لا قرب، ولا حبّ، ولا لطف، من دون صدمة رحمة اسمها الصبر على البلاء. إنّ صبغة اللّه هي صبغة دينيّة تبحث عن صيغة قِران مع دنيا نلازمها بالعزّة والقوّة البانية، ونصطحبها بعد الموت بكرامة عيش لا يعرف الموت، ولا الفقر، ولا الجهل، ولا الغفلة.

وكلّنا في هذا الصراط على حدٍّ سواء، إذ كلّنا للّه، وكلّنا إليه راجعون، وكلّنا من نفس واحدة صارت أنفسًا كثيرةً، ومنازلًا، وأبوابًا كثيرة، وأديانًا، وأممًا، وشعوبًا، تتخالف لتتعارف، وتتسابق نحو الخيرات.

ولا ضير، إن اعتقدنا، أو اعتقد غيرنا، أنّنا أحسن من غيرنا، أو غيرنا أحسن منّا، في الخيرات، لكنّ المهمّ أن نحفظ الخير في ميثاق الولاء والتوحيد للّه الرحمن الرحيم، الذي له نختم بالقول أنِ الحمد للّه ربّ العالمين.

إنّ معالجة الصبغة تلزمنا أن ندرس جملة أمور توسّس لما يلزم من هذه المعالجة، وأهمّها هو أن ندرس الإنسان في صيغته التي تربطه بالدنيا أي بما هو إنسان طين. كما أن ندرس فيه ذاك البعد



المتدفّق من مصدر الوجود الصرف، الذي منه الحياة، أي أن نتمعّن في فهم الروح. مستطلعين علاقة الإنسان بالدين، والزمن، والمصير. ثمّ لا بدّ من معالجة معنى الجعليّة الإلهيّة للفطرة الإنسانيّة، إذ في مثل هذه الأمور تنعقد بذور أركان المنهجيّة التي اخترناها «إلهيّات المعرفة» والتي حتّى يتمّ اكتمال عقدها كان لا بدّ من أن ندرسها على ضوء فهمنا للوحي ودور خطابه.

المقالة الأولى

الجعل الفطريّ للإنسان

تُفتَتَح تجربة الحياة عند الإنسان على عالم من الأحداث التي تحيطه من ماضيه الخاصّ وحاضره، مرورًا بما يمكّنه العمر، من المدى والزمن. إلّا أنّ تجربة الحياة لا تتوقّف عند ذلك، إذ قاطرة الحياة تتجاوز «أناه» في حدودها الزمنيّة لتنطلق من تاريخ خاصّ به ينتمي إليه بتراث جماعته، وتاريخ عامّ يحوطه بأفق إنسانيّته الشاملة لكلّ فئة وجماعة على امتداد كلّ زمن، وهو ما نطلق عليه اسم «حاضرة الدهر». وبين حدود الزمن بتنوّعاته الخاصّة والعامّة، و«حاضرة الدهر» الشاملة لكلّ الزمن بأبعاده، يأخذ الانتماء في أشكاله وطبقاته التي تميّزه ذاتًا عن ذات، وفي الهويّات والسرديّات الثقافيّة والحضاريّة والدينيّة شكلًا من تحيّزات وخيارات ثلاثة:

١. الحرب من أجل الحفاظ على الخصوصيّة والمصالح، وإنفاذًا لنسيج نسقيّ بُنِيَت عليه الذات في مواجهة الآخر، ولا تحتمل معه للآخر وجودًا مضاهيًا. إذ لا ترى فيه إلّا النقيض والضدّ المعادي.

٢. الانطواء على الذات خشية الانغماس مع المختلف، والوقوع في فتنة الخليط الذي تأسّست الذات، في مفاهيمها ومصالحها وتقاليدها وثقافتها، على تصويره كرجس لا يُمسّ، أو صوّرته تارةً



أخرى كوحش مسرحه غابات المجهول البعيدة عن حمى القبيلة والمذهب، أو توأم أسطورة فصّلته إرادة الحقّ، فأرادَته شرًّا مظلمًا مقابل نور الخير، وجسّدته مثالًا لهابيل وقابيل في صراعهما المستمرّ.

ونجد لهذين التصوّرين أوّليّةً تتضمّنها أساطير الكثير من القبائل والشعوب المؤمنة بأنّها وحدها تنتمي إلى بني البشر، بينما تفرد لكلّ «آخر» ممتدٌّ في الزمن صورةَ الآخر – الضدّ. حتّى إذا ما أرادت أن تشكّل رؤيتها للمقدّس والغيب والإله، فإنّها تصنعه بحدود القبيلة، وتربط قيمها بقيمه المتّصلة بمصالحها وفرادتها، فإذا ما تَعَارض الوسيط المقدّس، سواء أكان الساحر أو المُطبِّب أو الكاهن أو غير ذلك، مع حفظ تلك المصالح نالت منه بأبشع الأساليب والطرق.

٢. أمّا الخيار الثالث فهو الدخول مع الآخر في حوار، تُقعَّد فيه الذات على أركان: أوّلها (٢. أ.) الأنا الخاصّ بما هي ضمير منفصل يأخذ معناه من حراكه داخل جملة الذات الفاعلة. وثانيها (٢. ب.) الآخر الذي قد نُعبِّر عنه بـ«أنت» أو «هو»، والذي يتداخل مع قيم الأنا في سياق الذات الفاعلة لتتحصّل قيمة المعنى والمفاد والمقصد.

واللافت هنا أنّ هذا الآخر قد يكون مغايرًا بالتمام أو مغايرًا بالحيثيّة. فإذا ما غاير بالتمام تحوّل إلى نقيض، وصار له بُعد الشيئيّة والاستهلاك الذي يدخل في رصيد الذات الأنويّة ليُعلي من حضورها عند كلّ منعطف استثماريّ أو احترابيّ، إذ كثيرًا ما نجد أنّ أممًا وشعوبًا، بل وحضارات، تبحث عن ضدّ معادٍ من أجل أن تُبرز خصوصيّتها وفرادتها، ومن أجل أن تحفظ استمراريّة مركزيّتها وسطوتها. فهذا فرعون في التاريخ مثال حيّ في إعلانه دخول الحلبة



الحواريّة الاصطراعيّة في وجه النبيّ موسى عندما أمر الناس بمعاداة موسى لأنّ موسى يريهم ما لا يرى فرعون، مع أنّه – حسب دعواه – ربّهم الأعلى. فحتّى عندما قبل فرعون التحدّي أمام جموع الناس مع خصمه موسى الذي جاءه بالقول الليّن، أبرز سحرة فرعون أحابيلهم وفتنهم بصورة الأفعى، ومن المعلوم ما لرمزيّة الأفعى في تلك الحضارات من شرّ العداء والإخصاب لولادات جديدة في آن واحد، حتّى إذا ما انكسرت الأحابيل أمام برهان موسى الذي أدانهم بنفس رمزيّتهم التي استقووا بها (الأفعى)، إذ التقمت أفعاه ما أفكوا، اتّهم فرعون المتصدّين لبعضهم البعض بالمؤامرة والكيد، وهنا رمزيّة مفهوم الكيد الإلهيّ.

وليس بعيدًا عنّا اليوم تكرار تجارب الاختصام بخلق صورة العداوة من قبل المتسلّطين بزرع الفتن بين القيم الدينيّة وحضارات شعوبها، تحت عناوين من مثل «صراع الحضارات». وما صورة العداء لما أطلقت عليه دولُ أساطير السيادة المطلقة «الفوبيات» إلّا أفعى فتنة جديدة توقع بين أهل العالم الإسلاميّ بحروب المذهبيّة، وبين أهل الأديان بنزاعات دينيّة، وبين أهل الإنسانيّة بصراع التطرّف والاعتدال. وكلّ ذلك ليبقى السيّد المتحكّم هو المخيال المحرّك للذات الفاعلة في العالم بنظامه الأحاديّ.

أمّا إن قامت جدليّة الأنا والآخر على أساس الحيثيّة، فهناك القاسم المشترك الذي يُغني الذات الفاعلة بالأنا والأنت كحضور متشارك، رغم تعداده وتنوّعه. فلا يقع التشاحن، ولا تُلقى الذات في انفصام الغربة بين المتحاورين.

وهذا يعني أنّ ثمّة سنّة وقانون يأخذ موقعه الحاسم في



طبيعة الهويّة بحسب فعل الرؤية والإرادة، فتتشكّل الذات الفاعلة على مقتضى السنن والرؤية والإرادة، وهو ما يمكن لنا بحثه على صعيد أنطولوجيّ نطلق عليه اسم «الكون»، لأنّ الكون في اصطلاح التصوّف والدين، وهما أعلى مستويات التجربة الحياتيّة والروحيّة، يعني التبدّل والتغيّر والتجدّد والاندثار، رغم حضور الثابت المركزيّ فيه كمعنًى حافظ. كما ونعبِّر عنهما على صعيد اللغة بمفردات فعل الكلام من مثل: أنا، أنت، هو، نحن، هم. وتلتحم اللغة مع مسار الأنطولوجيا، لتطلّ على وحدة يجمعها معنى الوجود وقيمه الروحيّة البانية لثنائيّة الأشياء والإلهيّات، أو الظاهر والباطن، لتترقّى الذات من «كونها» المحكوم بمسار الزمن إلى الذات الحاضرة بالحقّ والوجود الكامل، ومن الكثرة المهمومة إلى الوحدة المتوافقة على أصول الرحمة. فمفردات الضمائر المنفصلة تتوحّد معنًى وقيمةً في سياق التصاريف. وكون التجدّد والاندثار ينسجم مع تلاقي الوحدة المركزيّة للوجود الجامع المستجمع لكلّ كثير.

أمّا العنصر الثالث (٣. ج.) فهو المعرفة بما يتجاوز حدود الإدراك الذهنيّ من دون أن يستثنيه. لأنّ المعرفة في علاقة الكون بالوجود، والواحد بالكثير، تحضر بكلّ ما للذات من فاعليّة وجدانيّة وروحيّة وفكريّة وعمليّة، وبكلّ ما عندها من امتدادات فرديّة وجماعيّة، وبكلّ ما لها من مراتب متدانية ومتسامية. وهو ما يسمح لحواريّة بين الأنا والآخر على مسرح الذات، تنقل الحراك التكوّنيّ أو الصيروريّ إلى واحديّة الوجود في نفس أمر حقيقة الموجودات على تعدادها.

ومن المفيد هنا أن نذكر الملاحظات الآتية انطلاقًا ممّا أوردناه:



الملاحظة الأولى: قدرة الأنا على فرض حال من التفرّد الشخصيّ أو القبليّ، ورسم صورة لمثلها الأعلى، إذ إنّها تنكسر عند انكشاف المثل الأعلى على حقيقة الوهم العاجز موضوعيًّا عن تحقيق المصالح الخاصّة. الأمر الذي يُبقي المثل الأعلى (المقدّس أو الإله) أسير فروضات معيشيّة أو ذهنيّة ولّدتها الاحتياجات والموروثات. لكنّها رغم ذلك تبقى قادرةً على صنع مؤسّستها الأسطوريّة منها.

لكن يلاحظ في الآن عينه أنّ ما تسقطه الأنا من قيمة على آلهتها ومقدّساتها يشي بمقاربة مع تلك المقدّسات والآلهة الشاملة، وإن من حيث القيمة المعطاة لها. ما يؤكّد أنّ ثمّة في اللاوعي عند تلك الجماعات ما يتجاوز وعيها المباشر، واللاوعيَ المعبِّر عن الأنا الحاكمة بسبب الموروثات. وهو ما سنطلق عليه فيما بعد اسم «الجعل الفطريّ» المتعالي في فعاليّته الأوّليّة على كلّ فعاليّة، وإن حمل خاصيّةً تسمح لأيّ خاصّة أخرى أن تتلبّسه. وليس مثل الشكّ وقلق الوجود علاجًا لهذا الانفصام بين الأوّليّة الجعليّة الفطريّة، والحدود المصطنعة التي تفرضها الأنا على عينها، وعلى المثال الأعلى الذي تولِّده. إذ

«الخداع هنا هو بالضبط تمرير ما يبدو ويظهر على أنّه «الوجود الحقيقيّ». وبفضل الشكّ فإنّي أقنع نفسي بأنّه لا يوجد شيء [المثال الوهميّ الأعلى] كان موجودًا، ولكنّ ما أريد أن أجده هو «شيء يكون أكيدًا وحقيقيًّا»»[1].

---

(١) بول ريكور، **الذات عينها كالآخر**، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور جورج زيناتي، الطبعة ١ (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٥)، الصفحة ٧٦.



فما نريد تبيانه هنا أنّ فارقًا هائلًا بين وجود نولّده بفعل خداع الوهم، وبين وجود نكتشفه حقيقةً، نتوالد في حاضره ونولّده حضورًا فينا، نسعى لمعرفته.

الملاحظة الثانية: إنّ الذات إذا لوحظت في صعيد الصيرورة والكون لم تقدّم لنا إلّا ما فيه التباين والاختلاف المفتوح على الضدّيّة، إلّا أنّ هذا الصعيد ينبّئنا دومًا عن وجود قواسم مشتركة عند كلّ تجربة إنسانيّة تتفاعل مع الذات، أو الوعي العلميّ للمحسوسات، بل ومع خصوص التجارب الروحيّة، التي لا أقصد بها الدينيّة الوحيانيّة فقط، وإن بلغت شأوها العالي مع الأديان الوحيانيّة التوحيديّة.

فبرصدٍ حاوله ولتر ستيس W. Stace في كتابه **التصوّف والفلسفة** لمعرفة مدى الموضوعيّة في التجارب الصوفيّة لاحظ أنّ «مثل هذه التجارب في جميع العصور والبلدان والثقافات كانت، أساسًا، واحدةً. أو أنّه على الرغم من وجود بعض الاختلافات، فإنّ لها محورًا كلّيًّا هو عبارة عن خصائص مشتركة»[١]، بحيث إنّه ألزم نفسه بتحديد الإشكاليّة التي يريد أن يعالجها لهذه الواقعة الموضوعيّة، وهي تتمثّل بسؤاله «هل التجربة الصوفيّة موضوعيّة؟ ولو قرّرنا أنّها كذلك فسوف يظهر سؤال ما هو نوع الكائن الذي تكشّف عنه؟»[٢].

فبعد أن قرّر موضوعيّتها واستجمع جملةً من الخصائص لها

---

(١) ولتر ستيس، **التصوّف والفلسفة**، ترجمة وتعليق وتقديم الدكتور إمام عبد الفتّاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩)، الصفحة ٦٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦١.



عند الذين سبقوه بمعالجة هذا السؤال، فقد لاحظ أنّها خصائص تتعلّق بالشقّ الأوّل من السؤال، وهو ما تثيره التجربة في النفس والوعي للذات والعالم والكائن الذي لم يَسِمهُ إلّا بسِمَة واحدة فقط هي «الإبهام». وبناءً عليه، فلقد كان منطلقه في بحثه ملاحظة التجربة كظاهرة انفصاميّة بين الذات والموضوع المقصود. الأمر الذي كان يحتّم عليه الاهتمام أكثر بالمنطلق الموضوعيّ للذات الروحيّة في فاعليّة حركتها نحو الكائن المقصود. وهو ما نؤكّد عليه مجددًّا أنّه منطلق «الجعل الفطريّ» الذي إذا ما حُسم وانجلى فهمنا له، أمكن لنا معرفة طبيعة الكائن، أو إن شئت الدقّة فقل خصائص الكائن المقصود. ولتحصيل مثل هذه النتيجة، فإنّ علينا مراجعة معنى الجعل الفطريّ وكيف يمكن لمعرفته أن توصلنا إلى معرفة ما تكدح النفس جهدها الروحيّ إليه. ثمّ نؤسّس على ذلك محاولة فهم الـ«أنا» و«العالم» و«اللّه»، لنطرح بعدها سؤالًا إشكاليًّا حول علاقة الرؤية بحقيقة الوجود في سريانه الكونيّ الدنيويّ والوجوديّ المجرّد، وكيف يظهر أمامنا اللّه بعد معرفة الذات؟ وكيف يظهر أمامنا العالم بعد ظهور اللّه أمام الذات، بل بعد حضور اللّه في الذات وحضور الذات في اللّه؟

الملاحظة الثالثة: ثمّة عند الحواريّة الوجوديّة المولِّدة للذات العارفة صنفان من التحوّلات، وصنفان من الآثار.

أمّا صنفا التحوّلات فهما ما أطلق عليه العرفاء من أهل التصوّف والروح اسم «التفكّر الآفاقيّ» و«التأمّل الأنفسيّ». وقد طاب لبعض تسميتهما خطأً باسم «البسط» و«القبض»، ونحن هنا لسنا بصدد المعالجة الاصطلاحيّة إلّا بالمقدار الذي سيؤثّر على أصل المعنى والمقصد.



فلقد عنى البعض بـ«البسط» نظرة العارف الصوفيّ إلى الموجودات الخارجيّة عندما ينظر إليها ليجد فيها، على الرغم من تكثّرها من سماء وأرض وشجر وبشر وأشياء، حياةً تنضح بالروح والمعنى والاتّحاد ليصل إلى معنى الوحدة الوجوديّة، بل هي عند بعضهم وحدة شخصيّة. فالتحوّل هنا يحصل في معرفة معنى الموجود الخارجيّ. وهذا التحوّل يوفّر تجدّدًا في النظرة تحدث انقلابًا في قيمة الأشياء والمخلوقات فيربطها بما يتجاوز معنى الصيرورة والزمن والحركة.

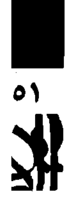
أمّا القبض فهو بحسب القائلين به من أصحاب «الصوفيّة من النوع الانطوائيّ [...] يؤكّدون بإجماع أنّهم بلغوا تلك الحالة من الفراغ الكامل للمحتويات الذهنيّة الجزئيّة، لكنّ ما حدث بعد ذلك يختلف أتمّ الاختلاف عن الانزلاق إلى اللاشعور. بل على العكس إنّ ما ينبثق هو حالة من الوعي الخالص - وهي «خالصة» بمعنى أنّها ليست وعيًا بأيّ مضمون تجريبيّ، فليس لها أيّ مضمون سوى ذاتها»[١].

فالمقصود هنا هو التخلّي عن كلّ مضمون مفهوميّ، أو عقيديّ، أو فكريّ، والتوجّه نحو المعنى المطلق الذي يعود ليعني الإبهام، المؤهّل ليستوعب كلّ المعاني، وكلّ أصحاب التوجّهات العقيديّة والدينيّة والفكريّة.

فالإصرار في تحليل هذَين المنعطفَين من التحوّل بالشكل المطروح هو تأكيد للثنائيّة الفاصلة بين الذات والآخر الخارج،

---

(١) **التصوّف والفلسفة**، مصدر سابق، الصفحة ١١٣.



وإيجاد رابط بينهما هو الفراغ أو الإبهام، أي اللامعنى ليكون الوعي الخالص والوحدة الخالصة مجرّد قيمة اللامحدّد والمبهم. وهنا يفترق العرفان الإسلاميّ كما هو عند ابن عربي ليعتبر أنّ القبض والبسط هو حالة نفسيّة وليست معرفيّة.

وبناءً عليه، فهما حالتان تنقضيان ولا تحدثان أيّ انعطافة أو تحوّل[1]. وبحسب الموقفَين من مفاد القبض والبسط، تتلمّس أثرَين في الاستجابة، هما الصمت والكلام. فعند أهل الإبهام يكون الأصل هو الصمت، وكلّ كلام هو مجرّد وجهة فلسفيّة أو موروث عقيديّ لا يمتّ إلى التجربة الروحيّة بصلة. أمّا الاستجابة الثانيّة فهي الكلام بعد الامتلاء بالمعنى وتوحيد الذات بحيث تضيع المسافة بين الأنا والخارج أو الآخر، لتحضر الأنا في الكون والوجود، ويحضر العالم أو الآخر عند الذات والوجود. والوجود هو مظهر الواحد الذي ما فاض عنه إلّا الواحد، فيكون الكلام وسيط الوحدة بينهما سواء أكان وحيًا أو إلهامًا، ويُعَبَّر عنه في فلسفة الجعل الفطريّ بـ«مخزن أسرار الأسماء» أو «علم الأسماء».

ولو أردنا التدقيق في مفادات مثل هذه الصياغات لألفيناها صياغات تأويليّةً تعمل لإسقاط المفاهيم على التجربة، بدل رصد التجربة ومتابعتها في انطباعها الفِنُمِنولوجيّ حتّى تتحدّث الظاهرة عن نفسها بمقاصدها ليعاد قراءة تأويلها ضمن تلك المقاصد المنطبعة في الذات أو الوعي المتلقّي. وهو ما عمل عليه الذين

---

(١) انظر، محيي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكّيّة**، الصفحة ٨٩٨، **والمعجم الصوفيّ**.



استبدلوا مصطلح البسط والقبض بـ«الانبساط» و«الانقباض»، بحيث حفظوا للنفس حضورها في حركتَين متقابلتَين هما الداخل الانطوائيّ أو الانقباضيّ والخارج الانبساطيّ. وأحالوا الوحدة، رغم هذا التدارك الاصطلاحيّ، عند صنف كلٍّ من الحركتَين إلى «التعمية والإبهام» والقول: إنّ كلّ كلام هو خروج عن التجربة وعناد أو قطع لطريق سيرها كما في بعض الفلسفات الهندوسيّة.

وقد غاب في ذاك التحليل وتلك النتائج أنّ المحور الثابت هنا كان النفس أو الذات في حركتَيها، وأنّ لكلّ من حركتَي الذات امتدادات خاصّة تبدؤها مع الخارج بعلاقة مع الزمن في ثلاثيّته – الماضي والحاضر والمستقبل – لتعطي من طبيعتها المجرّدة، بعد ذلك، إذنَ استعادة الزمن في فاصلة الحاضر وحده، عبر انتشار النفس فيه، إذ لا يمكن أن نتصوّر زمنًا وحركةً خارج حراك النفس التي تستقرئ الماضي ليحضر عندها حاضرًا يتّجه نحو الأبديّة وحضورها، وهو ما أشار إليه بول ريكور في كتاب **الزمان والسرد** عند قراءته للقدّيس أوغسطين، عندما نقل صرخة أوغسطين حول معنى الزمان وربطه بالأبديّة:

«أعرف أنّ خطابي عن الزمان موجود في الزمان، ولذلك أعرف أنّ الزمان يوجد، وأنّه يقاس. لكنّي لا أعرف ما هو الزمان، ولا كيف يقاس. إنّني في حالة يرثى لها، لأنّي لا أعرف ما لا أعرفه»[1].

وبعد نقل هذه الصرخة يدرس ريكور P. Ricœur الفكرة ليعتبر

---

(١) نقلًا عن، بول ريكور، **الزمان والسرد: الحبكة والسرد التاريخيّ**، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة الدكتور جورج زيناتي، الطبعة ١ (بيروت: دار الكتاب الجديد المتّحدة، ٢٠٠٦)، الصفحة ٣٩.



أنّ النفس بانتشارها في ثلاثيّ الزمن تشكّل الزمان، «فيبقى إذن أنّ امتداد الزمن هو تمدّد الروح وانتشارها. وبالطبع، لقد قال أفلوطين ذلك قبل أوغسطين، لكنّه كان يفكّر بروح العالم، أو بالنفس الكلّيّة، لا بالنفس الإنسانيّة»[1].

وإذا ما كانت الحركة باتّجاه الخارج مصدرها النفس بما هي قبس من نور العالِم الكلّيّ القدرة، والضابط للكلّ، فمن باب مؤكّد أنّ النفس بانطوائها على ذاتها لا تنطوي على ما يخرجها عن الآخرة، بل على الذات التي تملأ العالم. وهذا ما سعى الباحث النفسيّ الكبير كارل يونغ C. G. Jung إلى استكماله في كتابه **الإله اليهوديّ** عندما ذهب إلى القول إنّ النفس، على الرغم من كامل حقوقها، في معرفة واعية للوجود والحياة والإله، إلّا أنّها تعود في مطافها الأخير لتأكيد ما يسميه بـ«الإبانات الدينيّة». إذ هو يؤكّد أنّنا نستطيع تصوّر اللّه طاقة حياة دافقة أبدًا، يتغيّر شكلها إلى ما لا نهاية، كما نستطيع تصوّره جوهرًا ساكنًا لا يتغيّر أبدًا. لكنّنا واثقون من شيء واحد فقط، هو أنّ عقلنا يتناول الصور والفكر التي تعتمد على الخيال البشريّ وظروفه الزمانيّة والمكانيّة التي تعرّضت، لهذا السبب، إلى تغييرات لا حصر لها على مدى تاريخها الطويل. وما من شكّ في أنّ شيئًا واحدًا وراء هذه الصور، يعلو على الواعية، ويفعل بطريقة لا تتفاوت العبارات فيها تفاوتًا غير محدود، أو تفاوتًا عشوائيًّا، لكنّها ترجع جميعها رجوعًا بيّنًا إلى بضعة مبادئ أساسيّة أو نماذج بدئيّة archetypes. هذه النماذج البدئيّة، كالنفس أو كالمادّة، لا يمكن معرفتها كما هي. وكلّ ما نستطيعه حيالها أن نصوغ منها نماذج نعلم

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٠.



أنّها غير مكافئة، وهي حقيقة تؤكّدها الإبانات الدينيّة في كلّ مرّة. غير أنّ عالم أفكارنا الدينيّة، رغم أنّه مؤلّف من صور بشريّة لا تستطيع أبدًا أن تثبت أمام النقد العقليّ، يجب ألّا ننسى أنّ هذه الفِكَر تستند إلى نماذج بدئيّة إلهيّة أو مقدّسة[١].

من هنا، فإنّ البحث في إطار علم نفس الدين وفلسفته كما البحث من موقع الالتزام المسيحيّ، أوصله إلى أنّ فعل الروح قادر على إنشاء المعنى والفكرة والحقيقة والتعبير إلى مجالات الوعي البشريّ، وميادين تعابيره عن مكنوناته. لهذا يؤكّد يونغ موضوعيّة هذه الإفادات والتجلّيات الإلهيّة عند النفس، إذ يقول:

«والأفكار التي من هذا النوع لا نخترعها أبدًا، بل تدخل ميدان الإدراك الباطنيّ بما هي نواتج تامّة الصنع، لذا يحقّ لنا أن ننسب إليها قدرًا من الاستقلاليّة، فلا ننظر إليها بما هي موضوعات objects وحسب، وإنّما بما هي ذوات subjects أيضًا بما لها من قوانين خاصّة»[٢].

لذا فإنّ الكلام الإلهيّ يأخذ مجراه القدسيّ في عالم الطبيعة التي ليست، في حقيقة أمرها، إلّا ذاك الشوق إلى لقاء اللّه كما عبّر الفيلسوف والحكيم الإسلاميّ الملّا صدرا. ولا يمكن لمثل هذا الشوق الساري في عالم الطبيعة والوجود، بحسب جعلها الذي جعلها اللّه عليه، أن يكتسب فعليّته إلّا بالقرب من الواحد، والمثول عند حضرته التامّة الإلهيّة. فلا ينظر إلى أيّ موجود ومخلوق خارج

---

(١) كارل غوستاف يونغ، **الإله اليهوديّ**، ترجمة نهاد خياطة، الطبعة ١ (دار الحوار، ١٩٨٦)، الصفحة ٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٩.



ذاك الحضور الإلهيّ الذي هو الرحمة التي وسعت كلّ شيء، بحيث يرتفع في سماء العبارة الدينيّة ما قاله الإمام عليّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت اللّه قبله وبعده ومعه وفيه»[1]. فليس نكران الخلائق وانفصال الـ«أنا» عنهم ما يصنع الهويّة الإيمانيّة، بل ذاك الاندماج بالآخر من الناس والحياة والوجود هو ركيزة فعل الذات الإيمانيّة، إذ أشرف العبادة للّه مراعاةُ اللّه في خلقه، إذ «الناس كلّهم عيال اللّه وأحبّهم إليه أنفعهم لعياله»، حسب الحديث النبويّ الشريف.

والحضور «أنت»، المقابل «للأنا»، حينما يكون الذات الشاملة الرحمة، فإنّها تكون عند كافّة أهل الأديان والمعتقدات من بني الإنسان الذين لا تتكامل الذات، ولا نعرف النفس التي بها نعرف اللّه، إلّا بهم. وهو ما أوجب في منطق الاعتقاد الإسلاميّ بناء الحياة الدنيا على وفق الحضور الإلهيّ. وهذا ما أشار إليه ابن سينا في كتابه **الإشارات والتنبيهات** بقوله:

«لـمّا لم يكن الإنسان بحيث يستقلّ وحده بأمر نفسه إلّا بمشاركة آخر من بني جنسه، وبمعارضة ومعاوضة تجريان بينهما يفرغ كلّ واحد منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولّاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير، وكان ممّا يتعسّر إن أمكن، وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميّز باستحقاق الطاعة، لاختصاصه بآيات تدلّ على أنّها عند ربّه، ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء عند القدير الخبير، فوجب معرفة المجازي والشارع. ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكِّرة

---

(١) حسن القبانجي، **مسند الإمام علي (ع)**، تحقيق طاهر السلامي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠٠)، الجزء ١، الصفحة ١٥٠.



إلى العدل المقيم لحياة النوع، ثمّ زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرى، ثمّ زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصّوا بها فيما هم مولون وجوهم شطره. فانظر إلى الحكمة، ثمّ إلى الرحمة والنعمة، تلحظ جنابًا تبهرك عجائبه، ثمّ أقم واستقم»[١].

وقد أقام ابن سينا في هذا النصّ حبكةَ تمدّد الأنا مع الآخر من الجماعة، ليقوِّم قوام الأنا على التعاضد مع الآخر بحيث يتمّ بناء مؤسّسة الجماعة على جملة من الأصول هي:

١. الطبع المدنيّ للإنسان وهي حقيقة لحظتها الفلسفات على تنوّعها، كما لحظت فيها أنّ هذا الطبع التعاضديّ المدنيّ فيه سرّ تحقيق المصالح العامّة المراعية للمصلحة الشخصيّة.

٢. ضرورة وجود القانون الناظم، وهو المسمّى بالشريعة.

٣. ضرورة مفارقة الشارع لضغط المصالح الأنانيّة الشخصيّة في صياغة القانون. وبالتالي، فقِيَم العدل والقسط وإقامة الحقّ هي دواعي تنصيصه للقانون.

٤. وجود الجزاء والقصاص لحفظ سير القانون وتطبيقه.

٥. احترام الشريعة والشارع إلى حدّ القداسة، بحيث يكون منبع هذا التقديس نزوع طبعيّ نحو الشارع واحترامه والإيمان به وبأحكامه.

---

(١) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، شرح المحقّق نصير الدين الطوسي، شرح الشرح للعلّامة قطب الدين أبي جعفر الرازي، الطبعة ١ (قم: نشر البلاغة، ١٣٧٥هـ.ش.)، الجزء ٣، الصفحة ٣٧١.



٦. ثمّ يعود النصّ ليربط كلّ ذلك بجنبة روحيّة عنوانها إقامة العبادات كأصل لذكر الشارع «حافظ القانون»، فيكون القانون وليد الذات المقدّسة، ونزوع الطبع الإنسانيّ بالتزامه الأخلاقيّ الذي فيه التزامات الإقرار بالوجوب والامتناع، ثمّ الإقرار النفسيّ والروحيّ بالإيمان بهذا القانون ومصدره بحيث تسير شؤون الحياة برؤية ترى في العلاقة بين الناس صلة صلاة مع مصدر الحكمة والرحمة والنعمة.

٧. وبمقدار ما تتوفّر هذه الأصول من الخبرة في معرفة القانون (الشريعة)، وعدالة الضابط الأخلاقيّ، وحكمة التدبير، والرحمة بالعباد والبلاد، والسعي لتعميم أنعم اللّه في الحياة، في شخص معيّن، يكون هو الأولى بتولّي حمل مسؤوليّة الأمانة الإلهيّة بالاستخلاف. وهنا يقدّر دور النبيّ والوصيّ والفقيه العارف.

ومن مجموع هذه الأسس والمنطلقات تتشكّل الذات التي يتقاطع فيها الفرد مع الآخر، بنزوعه نحو الآخر من الجماعة، وهو المسمّى في الأدبيّات الإسلاميّة بالصداقة، كما ويتقاطع الفرد والجماعة مع الذات المطلقة الشاملة على حسب مقتضى الجعل الفطريّ، وهو المسمّى بالإيمان، ويطيب لنا تسميته بالإيمان الخلّاق والمولّد لصبغة اللّه في الحياة.

ومجموع هذه الأسس والمنطلقات إنّما يتقوّم بالذكر بما هو كلمات إلهيّة منها الآيات التكوينيّة الآفاقيّة والأنفسيّة، التي يعايشها المتفكّر والمتأمّل ليكتشف فيها روابط العلاقة وليسخّرها في إعمار الأرض، كما ويحيا فيها مع المعنى والمضمون ليتوحّد مع العالم بسرّ التوحيد. كما أنّ من الكلمات الإلهيّة الخطاب الإلهيّ الموحى إلى الناس برسالات التوراة والإنجيل والقرآن، باعتبارها آيات بيّنات فيها



هدى الناس وسبيل رشاد حياتهم ووجودهم الدنيويّ ليكون على غرار قداسة القرب من اللّه سبحانه.

هذا، وقد عرف مسكويه تقاطع الفرد مع الجماعة، المعبّر عنه بالصداقة، بالقول: إنّ الصديق شخص آخر هو أنت. لذا حثّ على أن يتأكّد المرء من وجود الاستعداد الروحيّ والتناغم النفسيّ لديه تجاه الآخر، إذ التبادل المتكافئ هو الذي ينبغي أن يوجّه كلّ العلاقات الإنسانيّة الموصلة إلى الصداقة.

«فالإنسان سواء أكان خيّرًا أم شرّيرًا، سعيدًا أم تعيسًا، بحاجة إلى أن يكون له أصدقاء. فبواسطتهم يكتشف نفسه كإنسان خيّر وسعيد، وعن طريقهم يتوصّل إلى تجاوز تعاسته وحظّه العاثر [...] ذلك أنّ معرفة الذات (أو تعرّف المرء على نفسه) يُضاء ويترسّخ عن طريق الاحتكاك بالآخر»[1].

وتسري هذه الصداقة، بحسب ما توارثته بعض الأدبيّات الفلسفيّة الإسلاميّة، إلى الصداقة مع اللّه، بل يمكن لنا القول إنّ الصداقة مع الإنسان إنّما تنبع من الصداقة مع الخير المطلق. فمنها «وجب على الناس أن يحبّ بعضهم بعضًا. لأنّ كلّ واحد يرى كماله عند الآخر، ولولا ذلك لما تمّت للفرد سعادته. فيكون إذن كلّ واحد بمنزلة عضو من أعضاء البدن. وقوام الإنسان بتمام أعضاء بدنه»[2].

---

(١) محمّد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ**، ترجمة هاشم صالح، الطبعة ١ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧)، الصفحة ٥١٩.

(٢) ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**. حقّقه وشرح غريبه ابن الخطيب، الطبعة ١ (مكتبة الثقافة الدينيّة)، الصفحة ٢٣.



وعليه، فإنّ الصداقة تقع تحت عنوان أشرف هو المحبّة. إذ «الجوهر الإلهيّ إذا صفا من كدورته اشتاق إلى شبيهه، ورأى بعين عقله الخير الأوّل المحض. حينئذٍ يفيض نور ذلك الخير الأوّل عليه فيلتذّ به»[1]. فأوّل حراك بين الأنا والآخر هو نزوع العشق الفطريّ، ومحبّة اللّه التي تحرق كدورة صفحة النفس ليصبح القلب عرش الحضور الإلهيّ، فيفيض نور ذلك الخير الإلهيّ عليه مِن أنعُم حضوره ليؤنس وحشة غربته بعد البُعد، بوصال وصداقة وخليليّة تحاكي كلّ أثر من الوجود الإلهيّ سواء أكانت في العالم أو بين الناس.

ومثل هؤلاء يطلق عليهم القرآن الكريم الذين ﴿صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيۡهِۖ﴾[2]، وهم المحفوظون في رقابة اللّه؛ ﴿فَمِنۡهُم مَّن قَضَىٰ نَحۡبَهُۥ وَمِنۡهُم مَّن يَنتَظِرُۖ وَمَا بَدَّلُواْ تَبۡدِيلٗا﴾[3]. إذ بمجموعهم، من الذين انقضوا مع التاريخ الماضي، والذين هم اليوم أو الذين سيقدمون إلى الحياة ضمن صداق العهد مع اللّه، تُحفظ الأرض لحفظهم سنّة اللّه فيها، التي هي عين العدالة والحقّ والناموس، التي ما بدّلوها، بل حفظوها ذكر محبّة للّه وصداقة مودّة لخلقه.

أمّا منبع مثل هذه الأصول فهو عمق الفطرة الإنسانيّة والجعل الإلهيّ. وهذا ما يستدعي منّا البحث عن معنى الجعل الإلهيّ الفطريّ عند الإنسان بحسب القرآن الكريم.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٨.

(٢) سورة **الأحزاب**، الآية ٢٣.

(٣) سورة **الأحزاب**، الآية ٢٣.

الجعل بحسب الدلالة في القرآن والأدبيّات الإسلاميّة

أورد الراغب الأصفهاني في مفرداته[١] أنّ الجعل هو لفظ عامّ في الأفعال كلّها، وأنّه يتصرّف بعدّة معانٍ وموارد منها:

١. أنّه يجري مجرى الوجود والمعرفة مثل قوله سبحانه: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[٢]؛ ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ﴾[٣].

٢. في إيجاد شيء من شيء وتكوينه منه، نحو: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا﴾[٤].

٣. في تصيير الشيء على حالة دون حالة، نحو: ﴿ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا﴾[٥]؛ ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا﴾[٦].

٤. الحكم بالشيء على الشيء، حقًّا كان أو باطلًا، فأمّا الحقّ فنحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيۡكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ﴾[٧]، وأمّا الباطل فنحو قوله عزّ وجلّ: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلۡحَرۡثِ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ نَصِيبٗا﴾[٨]؛

---

(١) الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، الطبعة ١ (دمشق: دار القلم، ١٩٩٦م؛ بيروت: الدار الشاميّة، ١٩٩٦م)، الصفحتان ١٩٦ و١٩٧.

(٢) سورة **الأنعام**، الآية ١.

(٣) سورة **النحل**، الآية ٧٨.

(٤) سورة **النحل**، الآية ٧٢.

(٥) سورة **البقرة**، الآية ٢٢.

(٦) سورة **الزخرف**، الآية ٣.

(٧) سورة **القصص**، الآية ٧.

(٨) سورة **الأنعام**، الآية ٥٧.



﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾[١].

هذا، ويمكن أن يأتي الجعل للتشريف بحيث يستخلف اللّه الإنسان على الأرض تشريفًا لهذا الإنسان: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾[٢]؛ ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ﴾[٣].

وهذا التشريف إنّما يكون تشريف تأهيل لحمل مسؤوليّة الناس ورعاية العباد والبلاد. والملاحظ من مجموع الآيات الآنفة الذكر أنّ «الجعل» هو عبارة عن جملة من سنن العلاقة الوجوديّة والأخلاقيّة والحياة الضابطة لطبيعة العلاقة بين الأشياء والمخلوقات كما ومعايير الحكم على قيم المقاصد والمعاني. من هنا، فإنّ هذا الجعل هو رابط علاقة اللّه بالإنسان، ورابط علاقته سبحانه بحركة الحياة والموجودات. وهذا ما دعا الفلسفة الحكميّة والعرفان الإسلاميّ إلى إيلاء هذا الموضوع أهمّيّةً تأويليّةً خاصّةً قد تسمح لنا بفهم المقصود من مجموع الآيات، ولا سيّما آية الاستخلاف: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٤].

ويعدّ بحث «الجعل» من ضمن المسائل الفلسفيّة التي اندرجت في مباحث العلّة والمعلول، وهي تتعلّق بالرابط بينهما. وقد قسّموها إلى قسمين هما: الجعل البسيط، والجعل التأليفيّ. أما «الجعل البسيط فهو يعني جعل الشيء، والجعل المركّب أو

---

(١) سورة **الحجر**، الآية ٩١.

(٢) سورة **الأنعام**، الآية ١٦٥.

(٣) سورة **ص**، الآية ٢٦.

(٤) سورة **البقرة**، الآية ٣٠.

التأليفيّ يعني جعل الشيء شيئًا»[1].

والمقصود بالجعل البسيط أنّ العلّة هي التي تتنزّل فتوجد ذات المعلول ووجوده، لا أنّ هناك ذاتًا ترتبط بالعلّة، بل نفس المعلول هو تنزّل علّته. بالتالي، فإنّ نفس هذا الموجود، أو ذاك، إنّما هو مظهر وتجلّي علّته. وهو بتمام ذاته ووجوده مرتبط بمصدره سبحانه الذي هو مآله، بل ونفس حضوره. أمّا التفكيك الذي يحصل بين الجاعل والمجعول، والشيء الذي جعله الجاعل للمجعول، وعمليّة الجعل نفسها، فهي أمور يفرزها الذهن ويفصلها، وإن كانت في حقيقتها عبارة عن أمر واحد، هو فعل الجاعل. من هنا ظلّت الربوبية في جعل الاستخلاف مختصّةً بالله، سواء أكان الذي يمارس إدارة شؤون الأرض من أهل الخير أو غيرهم، فإنّ «جعل الخلافة الأرضيّة نوعٌ من التدبير مشوبٌ بالخلق غير منفكّ عنه، ولذلك استُدلّ به على توحّده تعالى في ربوبيّته لأنّه مختصّ به تعالى لا مجال لدعواه لغيره.

فقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ حجّة على توحّده تعالى في ربوبيّته [...] وجعل الخلافة لا ينفكّ عن نوع الخلق، فخالق الإنسان هو ربّ الإنسان»[2].

بناءً عليه، سنحاول قراءة النصّ القرآنيّ التالي: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ

---

(١) مرتضى المطهّري، **شرح المنظومة**، ترجمة عبد الجبّار الرفاعي، الطبعة ١ (طهران: مؤسّسة البعثة، ١٤١٣هـ.ق.)، المجلّد ٢، الصفحة ٢٩١.

(٢) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٧)، الجزء ١٧، الصفحة ٥٣.



لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ * قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ * قَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1]. فالجعل هنا له جملة من المقاصد، منها أنّ اللّه سبحانه أراد إيجاد سنّة وقانون للتدبير يحاكي تدبير اللّه للموجودات برعاية شؤون العباد، ونسب هذا الجعل السننيّ إلى آدم، ممّا يعني أنّ هناك جعلًا تأليفيًّا مركّبًا أوّله وجود آدم، وثانيه جعل خاصيّة ذاتيّة لوظيفة هذا الموجود هي الاستخلاف التدبيريّ المحاكي للّه سبحانه.

إلّا أنّ الملائكة نظرت إلى طبيعة التعارض بين بني البشر، ونظرت إلى أنّ الاستخلاف ينبغي أن يحاكي الجلال الإلهيّ بالتسبيح والتقديس، وهذا ما يتعارض وأفعال الاجتماع البشريّ في الوقت الذي هو يتوافق مع طبيعتهم وشأنيّتهم. وبالتالي، فقد غاب عنهم أنّ هذا الاستخلاف الجعليّ قيمته إنّما تكمن في تدبير شؤون خلق اللّه وإعمار الأرض بما يعود بالنفع العامّ على قطّانها.

بل إنّ ممّا غاب عنهم أنّ هذا الجعل ليس وظيفةً تكليفيّةً بمقدار ما هو طبيعة تكوينيّة تميّز الجعل الوجوديّ للإنسان بجعل فطريّ فيه، هو النزوع الشوقيّ نحو اللّه، ومعرفة خصائص الذات الإلهيّة التي تحكيها الأسماء الإلهيّة وأسرار الوجود. وآدم هذا، فضلًا

---

(١) سورة **البقرة**، الآيات ٣٠ إلى ٣٣.



عمّا ينطوي عليه في أصل وجوده من توق نحو اللّه، فإنّه قد استودع فيه اللّه علم الأسماء، بما هي أرباب سيّالة في صياغة صورة الحياة والوقائع، والقضاء والقدر، لتعبّر عن المشيئة الإلهيّة. والمُستخلف عن حقّ هو المجهّز تكوينًا لمثل هذه المحاكاة والانتساب إلى اللّه، والذي تحضر فيه الأسماء كأسرارٍ للحضور الإلهيّ الفاعل في كلّ شؤون الوجود، بحيث يكون الوجود كلّه ساحة التشؤّنات الإلهيّة.

ثمّ إنّه فضلًا عن كلّ ما مرّ، فإنّ الملائكة يعجزون عن الإفصاح والتدليل على أسرار اللّه في الوجود والحياة، وهو الأمر المتوفّر بغنىً في قدرة الإنسان ومؤهّلاته. إذ لمّا سألهم ربّهم أن ينبّئوه بالأسماء قالوا: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾، وأثبت بذلك قدرته على نقل الكلام الإلهيّ إلى الوجود، وعلى تصوير مفاد ومقاصد الكلام الإلهيّ إلى أذهان وأفئدة المتلقّين حسب استعداداتهم. واللغة كما أنّها حركة توسّط الفكر بين الأنا والعالم، هي حركة التعبير عن تفاعل الذات مع الحضور الإلهيّ فيها وفي العالم، بالتالي فإنّها حافظة مراسيل الهداية والنور الإلهيّ إلى الوجود، لتعبّر عن إرادة الرحمة الإلهيّة في صياغة شريعة الإنسان بالحياة على وفق الهدى الإلهيّ.

بناءً عليه، فإنّ الدين القيّم هو: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾، والتي تمثّل سنّة الاتّجاه الإنسانيّ نحو اللّه؛ ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

ما يعني أنّ الدين القيّم هو جعل إلهيّ فطريّ في طبيعة كلّ

---

(١) سورة **الروم**، الآية ٣٠.



إنسان، ذلك أنّ الآية لا تنشىء حكمًا، بل هي تحكي واقعةً موضوعيّةً قائمةً في الذات الإنسانيّة. فأصل كلّ دين هو ذاك الجعل الفطريّ للدين في ذات كلّ إنسان حتّى ولو غفل الناس عن تلك الحقيقة، فإنّهم متوحّدون مع قيمهم الوجوديّة الفطريّة النزّاعة نحو اللّه. وما الاستخلاف الإلهيّ إلّا تعبير عن طبيعة الوجود الإنسانيّ الذي يقوم على أركان هي: الإنسان نفسه، وثانيها علاقة الإنسان الفرد بالعالم وبالإنسان العامّ، وثالثها الأرض التي تجمع كلّ إنسان بإنسان آخر. وإذا كانت كلّ الجماعات تتوافق فيما بينها بطبيعة الإنسان وبالتواجد في الأرض، فإنّ الاختلاف إنّما يحصل على حسب طبيعة التمايزات الواقعة في العلاقة بين الإنسان كإنسان، وبين الأرض وأهل الأرض. حتّى إذا ما دخل العنصر الرابع في العلاقة وهو المتمثّل بالعلاقة بين هذه الأركان الثلاث وبين اللّه عن وعي وإرادة وحرّيّة اختيار نتجت صيغة الاستخلاف الإلهيّ، ممّا يعني أنّ الإرادة وحرّيّة الاختيار عند الإنسان هي شرط الاستخلاف وأداء الأمانة حسب القرآن الكريم؛ ﴿إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡجِبَالِ فَأَبَيۡنَ أَن يَحۡمِلۡنَهَا وَأَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ﴾[1]. فدائرة صياغة المجتمع والتاريخ الإنسانيّ تقوم على عرض إلهيّ تكوينيّ غير حتميّ بالمعنى الجبريّ للكلمة، بل هو حتميّ بالمعنى الاقتضائيّ لمسار التكوّن الوجوديّ عند الإنسان، وهو المسمّى بالجعل الإلهيّ؛ ﴿إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ﴾. كما ويقوم على نوعيّة التقبّل الإيمانيّ لذاك العرض؛ ﴿وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ﴾. ولكن أيّ إنسان؟ إنّه الذي قال عنه اللّه: ﴿وَهَدَيۡنَٰهُ ٱلنَّجۡدَيۡنِ﴾. فقد يتمرّد الإنسان على هذا العرض الجعليّ

---

(١) سورة **الأحزاب**، الآية ٧٢.

الفطريّ بالظلم والجهل لكنّه سيكون بذلك سببًا لإفساد صيغ الحياة الممهورة بالعلاقة مع الحضور الإلهيّ، فمن الناس ﴿مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ * وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾[1].

أمّا إن كان ممّن تناغمت حقيقة سرّه وإرادته مع حقيقة جعله الفطريّ الاستخلافيّ فهو الذي ينعكس فيه التصالح مع اللّه والدين القيّم بنشر الصلاح والنور والعدالة ووفرة الخير: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَـٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَـٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَـٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾[2]؛ ﴿وَأَلَّوِ ٱسْتَقَـٰمُوا۟ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَـٰهُم مَّآءً غَدَقًا﴾[3].

فبناء العلاقة المجتمعيّة لا يقوم على أساس التفكير الجبريّ والاستسلاميّ، بل هو قائم على جهد التصالح بين الوعي والإرادة الإنسانيّة على مصدر جعلها التكوينيّ ومآلها المصيريّ الحياتيّ المتمثّل بالحضور الإلهيّ في الذات الفرديّة، عبر تغيير مسار الغفلة والانطوائيّة للانفتاح على نور المحبّة الشاملة لكلّ وجود ومعتقد وموجود، وعلى الحضور الإلهيّ بالذات الجمعيّة الصانعة لتحوّلات مسار التاريخ، وإعادة صياغة معنى الزمن وحركة الأحداث والتطلّعات.

وهذا ما لا يتمّ من دون الكلمة، كما لا يتمّ بالكلمة وحدها،

---

(١) سورة **البقرة**، الآيتان ٢٠٤ و٢٠٥.

(٢) سورة **الأعراف**، الآية ٩٦.

(٣) سورة **الجن**، الآية ١٦.



إذ لا بدّ للكلمة الإلهيّة من فاعليّة تتجسّد عند حاملها من الأنبياء والأوصياء وأهل اللّه من قادة الإيمان والصلاح. وهو ما تعبّر عنه الأدبيّات الإسلاميّة بمبدإ الولاية: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾[1]. فبمحاكاة الرسول والذين آمنوا للّه في تدبير شؤون الناس والحياة على مقتضى هدي الكلمة الرساليّة تتمّ صياغة ظروف التاريخ المشرق بالأمل عبر الحضور الإلهيّ، وهو المقصود بالوحي والعرفان، وحضور الكلام الإلهيّ، وهو المقصود بالرسالة والفقه الأكبر والأصغر، وهنا يكون دور الرسول والفقيه، والمعرفة بصروف الأحداث وضرورات الحياة، وهو المقصود بالوليّ الرسول والوليّ الإمام والوليّ الفقيه. إذ بهم تتمّ مشيئة اللّه في الجعل الفطريّ للدين القيّم الساطع في مقاصد كلّ دين وحيانيّ، والصانع لجسور الأمل بين أهل الأديان، بعيدًا عن تراكم الاختلاف التغايريّ الاحترابيّ، وببحث عن سبل صراط الحبّ والرحمة الإلهيّة الشاملة.

---

(١) سورة **المائدة**، الآية ٥٥.



المقالة الثانية

الإنسان الدهريّ

من غير الممكن أن نتناول موضوعات دينيّةً تتحدّث عن الحقائق وطبيعة الأشياء، سواء منها ما يرتبط بالوجود ومصدره، أو مآلاته وتمثّلاته، من دون أن نتعرّف، ولو بنحو الإجمال، إلى لغة النص الدينيّ البيانيّة.

صرَّح القرآن الكريم: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1]. فمخلوقات اللّه آيات ترمز وتشير إلى حقائق تحتاج لفهمها إلى «أولي الألباب» الذين هم أصحاب معرفة من نحو خاصّ، تتشابك فيها المدارك الحسّيّة والعقليّة بالانطباعات الوجدانيّة والمشاهدات الحدسيّة والذوقيّة، المتمازجة مع خبرة البصيرة، المشفوعة بالتفحُّص والتأمّل.

وعُمدة الأمر هنا هي الطبيعة الرمزيّة للّغة المستخدمة في هذا المجال.

لذا، فقد ذهب بعض أهل المعرفة إلى القول: «إنّ منطق الوحي وكلمات أكابر العلماء وأعاظم الحكماء في الحقيقة رموز إلى

---

(١) سورة **آل عمران**، الآية ١٩٠.



كنوز يصل إليها، في كلّ عصر ودورة، واحد بعد واحد ممّن وُفِّق»[١].

ثمّ يأخذ هذا الجليل بتبيان من ذهبوا هذا المذهب، من مثل ابن سينا الذي قال في السابع من أولى إلهيّات **الشفاء**:

«إنّ من الفضلاء من يرمّز أيضًا برموز، ويقول ألفاظًا ظاهرةً مستشنعةً أو خطأً، وله فيها غرض خفيّ، بل أكثر الحكماء، بل الأنبياء، الذين لا يؤتون من جهة غلطًا أو سهوًا، هذه وتيرتهم»[٢].

ويقول الشيخ حسن زاده آملي:

«وكذا أفاد الشيخ في **رسالته المعراجيّة** بالفارسيّة ما كان ترجمانه بالعربيّة نحو ما أعبِّر عنه أنّ شرط الأنبياء تعبية ما يدركونه من المعقول في المحسوس والنقل لكي تقتفي الأمّة ذلك المحسوس وتحتظي من المعقول أيضًا، فإنّ العاقل يعقل بعقله أنّ ما قاله النبيّ كلّه رمز مملوء بمعقول»[٣].

ويصف ابن عربيّ هذا البيان إذ يقول:

«ولمّا علمت الأنبياء والرسل والورثة أنّ في العالم وفي أممهم من هو بهذه المثابة عمدوا في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك العامّ والخاصّ فيفهم منه الخاصّ ما فهم العامّة منه

---

(١) حسن حسن زاده آملي، **سرح العيون في شرح العيون**، الطبعة ٢ (قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ١٤٢١هـ.)، الصفحة ١٤٠.

(٢) **إلهيّات الشفاء** لابن سينا، نقلاً عن: **سرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، الصفحة ١٤٠.

(٣) **الرسالة المعراجيّة** لابن سينا، نقلاً عن: **سرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، الصفحة ١٤١.



وزيادةً ممّا صحّ له اسم أنّه خاصّ فيتميّز به عن العامّيّ»[١].

فاللغة التي قد تُستخدم في الأدبيّات الدينيّة المتناوِلة لعالم الوجود والتكوين والخلق وطبائع المخلوقات إنّما تذهب نحو الرمزيّة لما تحمله هذه الرمزيّة من قدرة واسعة على الإشارة إلى الحقائق وأنحائها وحيثيّاتها. كما أنّ في الرمزيّة إخفاءٌ لقداسة المعنى العميق والعزيز عن أهل الأفهام السطحيّة، أو الذين في قلوبهم زيغ. لكن من الضروريّ أن نحدّد، هنا، بعض المقصود باللغة الرمزيّة. إذ قد تذهب المذاهب في هذا المجال إلى القول إنّ الرمزيّة تعني أخذ لفظ، أو صورة خياليّة، فيها إشارة هي بمثابة أسرار تدلّل على معنًى مغاير لما عليه اللفظ أو الصورة. وبهذا المعنى، فإنّ بالإمكان توسعة أيّ نص وتحويله إلى مجرّد إشارة بحيث تصبح النصوص علامات تشير، ولا تحمل بذاتها من قيمة معنًى إلّا بمقدار ما تشير إلى المعنى المغاير لما عليه ظاهر اللفظ.

وفي هذه القراءة تبليس من جهات ثلاث. أوّلًا، من جهة التعميم. إذ بعض النصّ الدينيّ «مُحكَم»، لا تصدق عليه صفة رمزيّة القول، وبالتالي، اعتبار أنّ كلّ الأدبيّات الدينيّة هي رمزيّة بالمعنى الآنف الذكر هو تحطيم لمداميك المرتكزات التي أقامها الدين في معطياته ومعلوماته، بل وفي تشريعاته وتقنيناته، فضلًا عن ما له علاقة بمقرّراته العقائديّة. وبدون هذا الإحكام في مباشرة المعنى والدلالة، لا يستقيم لنا نظام فهم ومعرفة دينيّة.

---

(١) **فصوص الحكم** لابن العربيّ، نقلاً عن: **سرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، الصفحة ١٤٢.



ثانيًا، صحيح أنّ الرمزيّة تفتح على المعنى الذي لا تحاصره الصيغ المحدّدة، كما لا يحاصره الزمان والمكان، إلّا أنّ المعنى حينما يتحوّل إلى أمر مفتوح فهو يوغل بالفراغ الذي نستجلب نحن فيه الإسقاطات، وننزلها على المعنى والحقيقة، بل يمكن القول إنّنا حينها نوغل في معانٍ نسبيّة لا حقيقة لها، ليصبح الأمر الدينيّ مجرّد افتراض بشريّ يعبّر فيه الناس عن حاجاتهم الإنسانيّة العميقة بشكل افتراضيّ وتعويضيّ.

ثالثًا، قد يودي بنا هذا النحو من التطواف التبليسيّ إلى جعل الحقائق مجرّد أشياء، أو قيم، تحاكي الأشياء. وتشييء الحقيقة، أو الوجودات العينيّة المجرّدة، يصبح حاجةً من أجل الاستحواذ والتحكّم. وهذا ما يدفع السياق الدينيّ، في عرض الوجود وطبائع الخلق، إلى أن يكون بمثابة سلطة بيد الأحبار، والعلماء، والرهبان، أو، إن شئت فقل، بيد سلطة التأويل الدينيّ.

ولا يخرجنا من هذه الإشكاليّات إلّا أن نقول إنّ النصّ فيه ما يقبل الترميز، ممّا يُسمّى أحيانًا بـ«المُتشابه»، وفيه ما لا يقبل إلّا الوضوح المبين في النصّ الصريح، وهو «المُحكم».

وحتّى لا ينفلت المعنى في المُتشابه، فإنّا نحيله إلى مقاربة المُحكم، ونصبغه بصبغة الإمكان البرهانيّ. وهذا ما سعى الحكيم صدر الدين الشيرازي إلى تبيانه بقوله:

«إيّاك وأن تظنّ بفطانتك البتراء أنّ مقاصد هؤلاء القوم، من أكابر العرفاء، واصطلاحاتهم، وكلماتهم المرموزة، خالية عن البرهان، من قبيل المجازفات التخمينيّة، أو التخيّلات الشعريّة، حاشاهم عن ذلك، وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانيّة،



والمقدّمات الحقّة الحكميّة، ناشٍ [ناشئ] عن قصور الناظرين، وقلّة شعورهم بها، وضعف إحاطتهم بتلك القوانين، وإلّا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين، بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب، إذ السبب برهان على ذي السبب، وقد تقرّر عندهم إنّ العلم اليقينيّ بذوات الأسباب لا يحصل إلّا من جهة العلم بأسبابها، فإذا كان هذا هكذا فكيف يُسوَّغ كون مقتضى البرهان مخالفًا لموجب المشاهدة»[1].

وقبل إجمال المعنى المقصود من هذا النصّ، ينبغي توضيح جملة أمور ترتبط به ارتباطًا وثيقًا. من ذلك، أوّلًا، إنّ الرمزيّة في كلام أهل الحكمة ليست اعتمادًا على الشعر في القول، أو الخيال المنتج للمعنى الافتراضيّ. بل هي نحو من محاكاة الأمر، له عينيّة بذاته، وله عند الحكيم مشاهدات خاصّة، ممّا يجعل التعبير عنه ينتمي إلى العالم العينيّ الذي تحكيه المشاهدة.

ثمّ ثانيًا، فإنّ المشاهدات، أو رفع الحجب عن المعنى العينيّ الحقيقيّ، ينطوي على الأطوار التي يمتدّ إليها الوجود الإنسانيّ. فالمشاهدات والمكاشفات على أنواع:

«الأوّل: المكاشفات المادّيّة والطبيعيّة، وهي الاطّلاع على المخفيّات، وتحصل للإنسان في عالم الطبع.

الثاني: المكاشفات التي تحصل للسالك بعد العبور من عالم

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، شرح وتعليق محمّد حسين الطباطبائي، الطبعة ٤ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٩٠)، الجزء ٢، الصفحة ٣١٥.



الطبع، والورود في عالم المثال، وتُدعى بالمشاهدات القلبيّة، لأنّها تجسِّم بعض المعاني في صور مثاليّة، ومثلها في عالم اليقظة مثل الرؤيا والأحلام.

الثالث: المكاشفات التي تحصل للسالك بعد العبور من عالم المثال، والورود في عالم الروح والعقل، وتُدعى بالمشاهدات الروحيّة، لأنّها تحصل بقدرة الروح وسيطرتها في العالم، مثل الإحاطة بالخواطر والأفكار، وطيّ الأرض، والاطّلاع على المستقبل، والتصرّف في النفوس بالمرض أو الصحّة، والتصرّف في أفكار العامّة.

والرابع: المكاشفات التي تحصل للسالك في عالم الخلوص واللاهوت، بعد العبور من الروح والجبروت، وتُدعى بالمكاشفات السرّيّة، لأنّها كشف أسرار عالم الوجود، والاطّلاع على المعاني الكلّيّة، وكشف الصفات والأسماء.

والخامس: المكاشفات التي تحصل للسالك بعد الكمال، والعبور من مراتب الخلوص، والوصول إلى مقام التوحيد المطلق والبقاء بالله، وتُدعى بالمكاشفات الذاتيّة، لأنّها إدراك حقيقة الوجود وآثاره، وترتيب نزول الحكم إلى عالم الإمكان»[١].

وهذا يعني أنّ الطبيعة الإنسانيّة تبدأ من عالم المادّة والطبع، إلّا أنّها تتخطّى ذلك نحو عوالم تنتسب الطبيعة الإنسانيّة إليها،

---

(١) السيّد مهدي بن السيّد مرتضى الطباطبائي النجفي (بحر العلوم)، **رسالة السير والسلوك**، تقديم وشرح محمّد الحسين الحسيني الطهراني، تعريب عبد الرحيم مبارك، الطبعة ١ (بيروت: دار المحجّة البيضاء، ١٤٢٢هـ.)، الصفحتان ٢٠٩ و٢١٠.



إذ المعرفة الكشفيّة، حتّى تحصل لأيّ من الأمور والعوالم، لا بدّ فيها من التشابه بين العارف والمعروف بالمعرفة. لذا، فحينما يُعبِّر العارف عن معنًى عالٍ بلغة ما، فإمّا أنّه يعبِّر عنه بما ينتسب إلى تلك العوالم العالية، أو بلغة الأدنى التي تشير إلى حقيقة عينيّة فوقها. وهذا يعني تواصل الذات العارفة مع المعرفة ومراتبها.

ثالثًا، إنّ الرمزيّة في الأدبيّات الدينيّة والحكميّة، بما أنّها تستند إلى الواقع، فإنّها تتناسب مع المعقوليّة والموضوعيّة التي تقوم على قواعد ومبادئ من مثل الهويّة، وعدم التناقض، وإقامة البراهين، وغير ذلك. فإنّ ما تحكيه هذه النصوص أمور يمكن البرهنة عليها، وإن كانت يقينيّتها أعلى من البرهان، بل إنّ البرهان سبيل كاشف عن تلك اليقينيّة.

فالرمزيّة والبرهان نحوان من التعبير البيانيّ والعقليّ الموصل إلى نفس النتيجة من الدلالة على الواقع والحقيقة.

وقفات مع بعض النصوص الإسلاميّة

بناءً على ما تقدّم، فإنّ هذه النصوص التي سنستعرضها تحمل قابليّة إقامة البرهان عليها، إلّا أنّنا لسنا بصدد البرهنة على مداليل النصوص، بل ما سنحاول الكشف عنه هو مقاصد تلك النصوص ومعانيها، وارتباطها المفتوح والثريّ على حقيقة الإنسان، وخصائصه، وطبيعته، وطبعه؛ من ذلك:

١. قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ



وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[١]؛ وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾[٢]؛ وقوله: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[٣].

فالحديث، هنا، يدور حول: (أ) الجعل والخلافة الإلهيّة؛ و(ب) التعليم الإلهيّ الأسماء لآدم؛ و(ج) الطين، والتسوية، ونفخ الروح؛ و(د) السجود لآدم بأمر من اللّه؛ و(هـ) صنوف تكليم اللّه للناس.

٢. ورد في **نهج البلاغة** قول الأمير عَلَيْهِ السَّلَامُ:

«لا تخلو الأرض من قائم للّه بحجة، إمّا ظاهرًا مشهورًا، أو خائفًا مغمورًا، لئلّا تبطل حجج اللّه وبيّناته. وكم ذا، وأين وأولئك؟ أولئك واللّه الأقلّون عددًا، والأعظمون قدرًا، يحفظ اللّه بهم حججه وبيّناته، حتّى يودعوها نظراءهم، ويزرعوها في قلوب أشباههم، هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون، وأنِسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلّقة بالمحلّ الأعلى»[٤].

وفي مورد آخر يقول:

---

(١) سورة **البقرة**، الآيتان ٣٠ و٣١.

(٢) سورة **الشورى**، الآية ٥١.

(٣) سورة **ص**، الآيتان ٧١ و٧٢.

(٤) الإمام عليّ بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، تعليق وفهرسة صبحي الصالح، تحقيق فارس تبريزيان، الطبعة ٤ (قم: مؤسّسة دار الهجرة، ١٤٢٧هـ.)، الصفحة ٦٣٥.



«وما برح للّه، عزّت آلاؤه، في البرهة بعد البرهة، وفي أزمان الفترات، عباد ناجاهم في فكرهم، وكلّمهم في ذات عقولهم، فاستصبحوا بنور يقظة في الأسماع والأبصار والأفئدة»[١].

المستفاد، إذًا، هو الحديث حول: (أ) القائم بحجّة اللّه؛ و(ب) المُستخلف الظاهر، والآخر الباطن المغمور؛ و(ج) روح اليقين؛ و(د) الإنسان مورد تكليم اللّه ومناجاته؛ و(هـ) أهل الدنيا أصحاب أرواح معلّقة بالمحلّ الأعلى.

٣. أحاديث في خلق الإنسان: جاء في **إحياء علوم الدين** عن رسول اللّه، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إنّ اللّه خمّر طينة آدم بيده أربعين صباحًا»[٢]. ورُوي في **مرصاد العباد**، وفي **رسالة العشق**: «خمّرتُ طينة آدم بيديَّ أربعين صباحًا»[٣]. وجاء في **عوالم المعارف**:

«فمن التراب كوّنه، وأربعين صباحًا خمّر طينته، ليبعد بالتخمير أربعين صباحًا بأربعين حجابًا من الحضرة الإلهيّة، كلّ حجاب هو معنًى مودع فيه، يصلح به لعمارة الدنيا، ويتعوّق به عن الحضرة الإلهيّة ومواطن القرب»[٤].

وجاء في **أماليّ الطوسي**: «يا عليّ خلق اللّه الناس من أشجار شتّى، وخلقني وأنت من شجرة واحدة، أنا أصلها وأنت فرعها،

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٢.

(٢) نقلاً عن **رسالة السير والسلوك**، مصدر سابق، هامش الصفحة ٢٤.

(٣) المصدر نفسه، هامش الصفحتَين ٢٤ و٢٥.

(٤) المصدر نفسه، مصدر سابق، هامش الصفحتَين ٢٤ و ٢٥.

فطوبى لعبد تمسّك بأصلها، وأكل من فرعها»[1].



وورد عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ:

«إنّ أوّل من قاس إبليس، فقال: خلقتني من نار وخلقته من طين. ولو علم إبليس ما جعل الله في آدم لم يفتخر عليه. ثمّ قال: إنّ الله عزّ وجلّ خلق الملائكة من النور، وخلق الجانّ من النار، وخلق الجنّ - صنفًا من الجانّ - من الريح، وخلق صنفًا من الجنّ من الماء، وخلق آدم من صفحة الطين، ثمّ أجرى في آدم النور والنار والريح والماء، فبالنور أبصر وعقِل وفهِم»[2].

إنّ من استفادات هذه الروايات، بغضّ النظر عن وثاقتها، أنّها تتحدّث حول: (أ) جامعيّة خلق الإنسان من كلّ ما خلق الله وكوّن، من الطين، إلى الماء، والريح، والنار، والنور، وغير ذلك، كأنّه خلاصة كمال خلق الله؛ و(ب) إنّ الله أودع فيه طبع رفع حُجُب المعرفة ليصل إلى مدارك العظمة؛ و(ج) إنّ في الإنسان تجلّي القدرة الإلهيّة، «خمّرتُ طينة آدم بيديَّ»، إذ اليدان تشيران إلى تمام القدرة؛ و(د) إنّ الله آنس بين آدم وبين الأرض وعمارة الأرض.

من هنا يعلّق السيّد نعمة الله الجزائري على بعض هذه الروايات، فيقول «[إنّ] المجعول خليفةً ذو ثلاث قوًى عليها مدار أمره[:] شهويّة وغضبيّة، تؤدّيان إلى الفساد وسفك الدماء، وعقليّة

---

(١) المصدر نفسه، هامش الصفحة ٥٣

(٢) محمّد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **الاختصاص**، تصحيح وتعليق عليّ أكبر الغفاري، ترتيب الفهارس السيّد محمود الزرندي المحرمي (قم: منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، ١٤١٤هـ.)، الصفحة ١٠٩.



تدعوه إلى المعرفة والطاعة»[١]. ويذهب الجزائري إلى أنّ مثل هذا التركيب هو الداعي لتكامل الإنسان، وقدرته على ترتيب أمور الحياة، وبثّ الروح والإعمار فيها. ومن مثل هذه الأمور أخذ البحث حول مندرجات تسمية آدم، إذ قيل إنّه مأخوذ من «الأدمة»، بمعنى السمرة؛ وقيل من «الأدم»، بمعنى الإلفة والتكيّف مع المحيط[٢]، وغير ذلك ممّا يترتّب على أنّه من أديم الأرض.

ومن هذه الروحيّة، جاء عن رسول اللّه قوله إنّ خلق آدم كان من الطين كلّه[٣]، وكأنّه في أصل خلقه نابع من جهات الأرض وحدودها الأربع، بل من الأرض على اتّساعها.

فهو ينتمي إلى هذه الأرض من حيث هي طين، بل إلى صلصالها الأكثر تمازجًا مع خصوصيّاتها. لكنّ هذا الانتماء، الذي يسمح له بالانتساب إليها، والتكيّف معها، لا يعني أنّه يقتصر في حضوره على الأرض فقط، بل إنّ فيه «نفخ الروح» - ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[٤] - والروح هي الميزة الإلهيّة التي اختصّ اللّه ابن آدم بها حتّى صار إنسانًا. بحيث يمكن القول إنّه، وبموجب هذه الروح الإلهيّة النافخة في الطين، تحوّل البشريّ إلى إنسان سويّ.

---

(١) نعمة اللّه الجزائري، **النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين**، الطبعة ٢ (بيروت: دار الأضواء، ٢٠٠٢)، الصفحة ٣٤.

(٢) انظر، المصدر نفسه.

(٣) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٣٥.

(٤) سورة **ص**، الآية ٧٢.



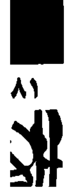
لكن قبل أن نتوقّف عند الروح، من المفيد أن نلتفت إلى قوله سبحانه ﴿فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾. فالسجود إنّما يكون للمقدّس، أو لما تجلّى عليه المقدّس، والمقدّس بالأصالة هو اللّه، وكلّ تجلٍّ من تجلّياته يأخذ قداسته بالتَّبَع منه سبحانه. الأمر الذي يعني أنّ هناك مستوًى ما من الانتساب إلى الداني الذي هو الأرض بصلصالها، وطينها، وحمئها المسنون، يعبِّر عن حقيقة الإنسان في تدانيه، وهناك ما يتمثّل بالنور، بل وبروح سرّ النور، وكلّ نور في سموِّه، وتعاليه، وتجرّده. وما بين الأمرَين تأتي النفس، أو الذات، التي مثّلت التجلّي المسجود له. وهو ما يُعبَّر عنه بالطبيعة البرزخيّة بين المخلوق المتدرّج، الذي مآله أسفل سافلين، ثمّ الاندثار وانتهاء الذكر، وبين الفائض الدفعيّ الوجود، النابع من «كُنْ فَيَكُونُ»[1]، الذي هو الروح المكتوب لها الديمومة، والثبات، والخلود. فلو نحا المرء نحو الثاني لكان من الأرباب الخالدين، ولو تدانى نحو الأوّل لكان من الهالكين.

من هنا، كان طبع حقيقته المركّبة من أمرَين قائم على أنهّ هو هو، وهو ليس بهو. ومن هنا، كنّا دومًا نشير إلى أنفسنا بـ«أنا»، وأحيانًا نميّز بين «أنا» و«النفس»، أو الروح، أو البدن، أو غيرهما، إذ ميزة الطبع البرزخيّ لهذا الإنسان أنّه يوجد فيه القدرة على التواصل مع الآن والهنا، ثمّ التجاوز عنهما بما لا يكاد يتناهى.

ألا ترى كيف أنّ الواحد منّا يشير إلى بدنه وكأنّه هو، بل إذا مات البدن نَسِمُ الإنسانَ عينه بالموت، ومن جهة ثانية نميّز أحيانًا

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ١١٧.



بين «جسدي» و«أنا»، فنقول «جسدي أنا»، أو «نفسي أنا»، أو «عقلي وروحي أنا»، حتّى ليخال الواحد منّا أنّ «الأنا» هذه تحمل من التجاوز والتعالي ما يتعدّى كلّ حدود.

والعجيب في هذه الـ«أنا» أنّها، على الرغم من حضورها الدائم والثابت، فهي لا تتوقّف عند أيّ شيء فينا أو منّا، برغم أنّها لا تُدرك خارج ما هو فينا ومنّا. بل وأكاد أقول إنّها لا تُدرِك الجليل من الحقائق خارج ما فينا من بدن، وتوسّطات، وعقل، وروح، وهذا ما أعنيه بالبرزخيّة الخاصّة بحقيقة الذات أو الأنا التي، رغم ثبات سرّها وروحها، فهي لا تتوقّف عند حال بسبب تمدّدها الطبيعيّ مع عالم الوجود الدنيويّ المتغيّر والسيّال، والذي ينطوي على اندثار أو عَوْد نحو مصدر السرمديّة.

بالعودة إلى ما كنّا عليه من النصوص الدينيّة ورمزيّتها الطاوية لدلالات ثرّة، فالإنسان، حسب تلك النصوص، هو محطّ الجعل الإلهيّ المؤهّل للاستخلاف، والذي شملته العناية الإلهيّة بالهداية، واعتنت فيه أيّما عناية، بحيث جعلت فيه كلّ الإمكانات التي تؤهّله للدور الذي أرادته له.

فمن جهة كان الإنسان، حسب بعض المرويّات، على صورة اللّه، ومن جهة أخرى، تُركت له حرّيّة مفتوحة ليكون بمستوى القيم وأخلاقيّات الاستخلاف الإلهيّ المحسن والعادل، كما أنّه قد يكون، لو أراد أن يكون، أكثر إبليسيّةً من إبليس، وأكثر وحشيّةً من سباع الأرض، وأكثر قساوةً من الحجارة - ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[1]. من هنا، فإنّ النقطة المركزيّة التي يجب أن نضيء

(١) سورة **الإنسان**، الآية ٣.



عليها هي أنّ الإسلام لم يُعنَ ببحث جوهر الإنسان التكوينيّ بمقدار ما استعرض طبيعته المفضية إلى حقائقه الروحيّة، والنفسيّة، والأخلاقيّة، وبالتالي، القيميّة التي تعكس واقعه في سلّم المراتب الوجوديّة، وتصدّيه للمهام والوظيفة الإلهيّة التي أوكلت إليه.

لذا، فإنّ علينا، حين التعامل مع تلك النصوص، أن نعي، وبعمق، الوظيفة العمليّة لها. ذلك أنّه، وإن كان من الصحيح أنّ النصوص قدّمت إشارات إلى قراءات عرفانيّة وفلسفيّة تتمحور في البحث حول جوهر الإنسان وحقيقته، وهذا ما يجعل من أيّ قراءة للإنسان تنحو هذا النحو، قراءةً فلسفيّةً دينيّةً أو عرفانيّةً دينيّةً، ولكن، حينما نتحدّث عن دلالات الروايات القيميّة القائمة على مشروع الهداية والاستخلاف الإلهيّ، فإنّنا مع القراءة الدينيّة الخاصّة لهذا الكائن، وبحسب هذا النحو من القراءة، يمكننا أن نميّز بين دين وآخر، وليس من نافل القول هنا أن نؤكّد على الطبيعة العقليّة البرهانيّة للقسم الأوّل من منحى القراءة، التي يمكن لها أن تستشهد بهذه الآية أو تلك الرواية، بينما يكون المنحى الثاني مشبعًا بالطابع النقليّ الذي شرطه أن لا يخالف البرهان العقليّ وإن لم يصدر عنه ومنه.

ومن المنحى الأوّل تولّدت مدارس كلاميّة، وفلسفيّة، وعرفانيّة، أو صوفيّة إسلاميّة متعدّدة، غلبت عليها سمة المدرسيّة والمذهبيّة المقنّنة، بينما بقي المنحى الثاني مفتوحًا على التخلّق، والروح التوّاقة إلى المعرفة، والسموّ، والتكامل. وإنّنا نعتقد أنّ هذا المنحى الثاني، والذي يطيب لنا تسميته بـ«إلهيّات المعرفة»، يشقّ طريقه نحو اجتهاديّة تراعي كلّ اتّجاهات قراءة الإنسان ومعرفته، بل ومعارفه من بيئة النصّ الدينيّ من حيث هو مصدر مؤكّد أو



معلوم الصدور عن المعصوم، أو من حيث هو يعبّر عن النصّ المعصوم؛ وأقصد بذلك الروايات والأخبار التي تشير إلى طبيعة الإنسان ومكوّناته. ولو أردنا أن نلملم بعض الاستفادات التي سقناها من نصوص أوردناها بالإضافة إلى مصادر أخرى، لذهبنا إلى القول إنّ بداية الأمر مع الإنسان انطلقت من إرادة إلهيّة خاصّة بجعل خليفة في الأرض - ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ - وقد أبلغ الإله الملائكة عن هذه الإرادة التي ستتحقّق في الآتي من الزمن، والتي منها سيُصنع التاريخ الإنسانيّ على الأرض، تاريخ مبنيّ على إرادة إلهيّة هي فوق الزمن، إلّا أنّها تخلقه وتترك أمر صناعته، كتاريخ، للمُستخلف الذي هو الإنسان؛ النوع الآدميّ. ولمّا كان لكلّ تاريخ صفته وطابعه، فقد تساءل الملائكة، الذين يستشعر القارئ لكلام اللّه معهم في القرآن الكريم أنّه سيكون لهم الدور الحسّاس في صناعة التاريخ؛ ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾[1]. والمُلفت، هنا، أنّ العين الملائكيّة توجّهت إلى النصف الفارغ من الكوب، ولم تلتفت إلى ما يتوقّعه الواحد منّا منها، وهو الاستغراق في لحاظ الإيجابيّات. ثمّ أشارت الملائكة إلى اقتراح سمة أخرى من تاريخ الأرض مبنيّة على ﴿وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ﴾، كأنّما أرادوا أن تكون الأرض انعكاسًا تامًّا لما عليه حكم السماء؛ التسبيح، والتنزيه، والتقديس للّه الواحد القهّار.

وهنا يأتي التأكيد الإلهيّ على أنّ صناعة التاريخ الإنسانيّ ستكون على غير ما عليه حكم السماء، وأنّ الذي يولّد سمة هذا التاريخ هو اللّه نفسه، فهو يريده مكانًا عامرًا بالتجربة، والاختبار،

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ٣٠.



والابتلاء. لذا، علّم آدم الأسماء كلّها، وقال للملائكة إنّي أعلم ما لا تعلمون من غيب وسرّ لقرار صناعة الزمن الدنيويّ والتاريخ الأرضيّ. إذ، في مثل هذا القرار، لا بدّ من مزيج بين قداسة التنزيه وشيطنة الإفساد، الناتج عن انتفاخ الذات الجاهلة بكُلّيّ المعرفة والعلم، المصوِّب لحدود حقائق الوجود، والخلق، والأشياء، من وجود اللّه ومشيئته، إلى مقادير مسار الخلائق وطبائعهم الناريّة، والنورانيّة، والطينيّة، والروحيّة، المُستجمَعة عند الخليفة، والتي تاه عنها إبليس بخيلائه المستغرق في ذاتيّته، وفي التفاصيل التي بها تكمن كلّ شيطنة، وكلّ عُتُوٍّ يُبعد عن الحقّ، والذكر، واللّه مالك المُلك ذي الجلال والإكرام.

نعم، لقد علّم اللّهُ الإنسانَ الأسماء كلّها، بكلّيّتها وجزئيّتها، فلا الملائكة استطاعوا صبرًا على الجزئيّ، الذي اتّهموه بكلّيّ الفساد والإفساد، ولا الشيطان، الواقع بشطط التفصيل، كان قادرًا على مجاراة المعنى الكلّيّ المُستجمَع في فطرة الإنسان.

عليه، فإنّ قرار خلافة الأرض أحدث انقسامًا حادًّا في السماء، بين خير يحتاج إلى أن يستكمل نفسه بالسريان نحو التفاصيل، وشرّ مبنيّ على الشطط، لا تكبحه إلّا ضابطة الحدود القائمة بين العقل المُعرِّف للمعنى، والحقيقة المنتزعة من حاقِّ ما هو قائم، والمحيل إلى ما هو فوق العقل، وما بعده من طور يُدلف نحو التسليم المطلق، وهو تسليم لا يمكن أن يصل إليه آدم إلّا بالعزم، وإن لم يجد له عزمًا فبالتوبة الجابرة لكسر الرغبة والذاتيّة المستقلّة عن الخير.

أمّا البرزخ الجامع بين الأمرَين، فهو الممثّل لمشيئة اللّه، وخليفته في أرضه، والمسجود له؛ آدم الإنسان الكامل والتامّ. الذي



قد نقول إنّه من طين. وهذا صحيح. وقد نقول إنّه العقل. وهذا صحيح أيضًا. وقد نقول إنّه الروح، أو غير ذلك. لكنّ حقيقة آدم إنّما تكمن في كونه النافذ بأمر اللّه في الأرض. وبمقدار ما يمثّل أمر اللّه سبحانه فإنّه ينسجم مع حقيقته. لذا ورد عن النبيّ، صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، والأمير عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وأهل العصمة والحكمة: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». إذ معرفة آدم في ذاته إنّما تتحقّق بمعرفة الغاية من إيجاده وجعله، وهي المشيئة الإلهيّة والاستخلاف الإلهيّ له في الأرض، وهنا تكمن روعة ما ورد في بعض أدعية **الصحيفة السجّاديّة** للإمام زين العابدين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ:

«والحمد للّه الذي لو حبس عن عباده معرفة حمده على ما أبلاهم من مننه المتتابعة، وأسبغ عليهم من نعمه المتظاهرة، لتصرّفوا في مننه فلم يحمدوه، وتوسّعوا في رزقه فلم يشكروه، ولو كانوا كذلك، لخرجوا من حدود الإنسانيّة إلى حدّ البهيميّة، فكانوا كما وصف في محكم كتابه، ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾.

والحمد للّه على ما عرّفنا من نفسه، وألهمنا من شكره، وفتح لنا من أبواب العلم بربوبيته، ودلّنا عليه من الإخلاص له في توحيده، وجنّبنا من الإلحاد والشكّ في أمره، حمدًا نُعمَّر به في من حمده من خلقه، ونسبق به من سبق إلى رضاه وعفوه»[1].

إنّ الحمد والشكر، بما ينطويان على معرفة المُنعم والإنعام،

---

(١) الإمام عليّ بن الحسين (السجّاد)، **الصحيفة السجّاديّة: الدراسة السنديّة - البيبليوغرافيا - النصّ**، إعداد سمير خير الدين ومحمّد حسين حكيم وأحمد ماجد، الطبعة ١ (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠٠٦)، الصفحة ٢٤٨.



وحاجة الإنسان الطالب والمحتاج لتلك النعمة هي التي تشكّل المعيار والمدخل لصدق الإنسانيّة على البشريّ الآدميّ. وكأنّما بإمكاننا القول، حسب هذا النص، إنّ قوام الطبيعة الإنسانيّة هو الحمد، وهو المُخرج للإنسان من حدود البهيميّة. ومن مستلزمات هذا الحمد كون الإنسان عارفًا باللّه من اللّه، إذ الحمد والشكر المعرِّف باللّه إن هو إلّا إلهامٌ من اللّه سبحانه نفسه، فلا يمكن أبدًا فصل الطبيعة الإنسانيّة، ومعناها العميق، عن اللّه ومعرفته سبحانه.

وهكذا يكون الربط بين دلالات النصّ، هنا، وما سبق أن أوردناه من دلالة لآية الاستخلاف، التي بيّنت كيف أن منطلق التاريخ الإنسانيّ يقوم على الإرادة الإلهيّة، وكيف أنّ هذا التاريخ مبنيّ على غاية هي فعل الاختيار وركيزة العلم والمعرفة بالأسماء، التي تقتضي انشغال الروح، والنفس، والكيان، برابط الحمد مع اللّه. والإنسان في هذا المسار واحد - ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[1]. أي لا تمييز في الطبيعة، كما لا تمييز في المصير الماوراء دنيويّ. أمّا التمايز، فهو، هنا، في هذه الحياة الدنيا - ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ﴾[2].

ومن هنا، ينعكس التمايز على مصير الناس الأخرويّ، وهذا التمايز يتقوّم بأمرَين، الأمر الأوّل: اكتشاف مقدّرات الأرض وإمكاناتها المسخّرة للإنسان؛ والأمر الثاني: جعل المقدّرات والإمكانات الأرضيّة مورد نظر وعِبرة تدلف نحو علوم ربوبيّة تربط سياق الدنيا بما بعدها، كما أنّ النفس رباط البدن بالروح، والشهادة بالغيب، ليلحظ

---

(١) سورة **لقمان**، الآية ٢٨.

(٢) سورة **الأنعام**، الآية ١٦٥.



الإنسان، وهو يصوغ التاريخ، عمق التواصل الفاعل بين القدرة الإلهيّة وإمكانات الدنيا والحياة، فينسلك فيها بإخلاص الموحّد الذي يبني هذه الحياة، ويعمر هذه الأرض، بروح وانسياب توحيديّ مخلص يتيح أن تشرق الأرض، كلّ الأرض، بنور الهداية والوحي، الذي كفّل اللّه به ملائكته المستغفرين المسدّدين الهادين الناصرين لجهود الآدميّة في هذه الدنيا الدنيّة، التي كرّمها اللّه بآدم، وكرّم آدم بأن جعله مُستخلفًا فيها، وبقي سبحانه على تواصل خاصّ معه من خلال ربط الآخرة بدنيا آدم، وأرضه بالملائكة والغيب - ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولًا﴾[1].

ولإتمام هذه الغاية والنعمة، كان لا بدّ من أمور ثلاث. الأوّل: أن يعرِّف اللّهُ الناسَ سُبُل الخير والشرّ، التي اختلطت في طبيعة الإنسان، فكانت عيّنات وجوديّة قائمة بمثالات خاصّة من الخير الملائكيّ والشرّ الشيطانيّ، وأن يعرّفهم قصّة إبليس وأنّه عدوّ - فاتّخذوه عدوًّا - وأنّه سيقعد للناس كلّ صراط مستقيم، وأنّه يحاكي فيهم الغضب، والشهوة، والربوبيّة، وكلّ تفاصيل الرغبة والهوى. وأنّ كيده لا يضعف إلّا أمام أهل العبادة والحمد. كما يعرِّفهم معنى الملائكة، من وحي، وحفظة، وسائق، وشهيد، وأنّ للخير نورًا إذا انبلج في القلب صار القلب عرش الرحمن.

الثاني: أن يُلقي الإلفة بين الروح المفتوحة على المطلق وحدود الأرض الضعيفة والمأسورة. من هنا، كان خلق البدايات لبشريّة الإنسان من طين لازب ينتمي إلى هذه الأرض، وقد خمّر اللّه

---

(١) سورة **الشورى**، الآية ٥١.



هذا الطين بكلتا يدَيه اللَّتَين تتجلّى فيهما الأسماء بجلالها وجمالها، ثمّ أسرى في الطين، وهو ألفة الإنسان مع حياة الأرض، الماءَ الذي منه كان كلّ شيء حيّ، حتّى لكأنّما الماء نفس واحدة تتشكّل بأوعية الطين عند كلّ فرد بحسبه، دون إخلال بطابعها الساري، ووحدتها المحيية، التي لا لون لها ولا طعم ولا رائحة إلّا من حيث ما تتماهى معه، ليحفظ بعد ذلك هذا السويّ بنفخ النور والروح - ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1].

الثالث: حَفَظَة المسار، وأهل تنزّل الوحي من الناس، وهم شهداء اللّه على البرايا، الذين بهم يجتمع الناس في صنع روح الزمن والتاريخ، وبهم تثبت القلوب والأنفس على الهداية، وبهم يربط اللّه الإنسان باللّه، والوحي، والغيب، بل يربط الشهادة بعالم الشهادة - ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[2]. فهؤلاء هم الذين ناجاهم اللّه في عقولهم، وهم الذين كلّمهم في ذات عقولهم، وهم الذين هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون، وأنِسوا بما استوحش منه الجاهلون، فكانوا بذلك حجج اللّه على البرايا، وذلك بما صحبوا الدنيا بأرواح معلّقة بالملإ الأعلى.

إلّا أنّ ذلك لا يكون عبر علاقة برّانيّة مع الإنسان، بل إنّها علاقة مبنيّة مع الذات والطبيعة من حيث هي طبع وخصائص وقابليّات، ومن حيث هي حقيقة مفطور عليها هذا الإنسان، وهو المسمّى، في مورد الحديث حول طبيعة وفطرة الإنسان، بـ«الميثاق».

---

(١) سورة **النور**، الآية ٣٥.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ١٤٣.



ومن دون الميثاق لا يمكن لنا فهم الطبيعة الغائيّة والوظيفيّة للإنسان، حسب ما قدّمتها النصوص الإسلاميّة. ففي المرويّ «عن محمّد بن سنان، عن علاء بن الفضيل، عن أبي عبد اللّه [الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ] قال: سألته عن قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ﴾ قال: التوحيد»[1]. وفي مورد آخر قال: «هي الإسلام، فطرهم اللّه حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، فقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ﴾ وفيهم المؤمن والكافر»[2]. وعن الباقر عَلَيْهِ السَّلَامُ، لمّا سأله زرارة عن قول اللّه ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ﴾، قال: «فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنّه ربّهم. قلت [الكلام لزرارة]: وخاطبوه؟ قال: فطأطأ رأسه ثمّ قال: لولا ذلك لم يعلموا من ربّهم ولا من رازقهم»[3]. وورد عن أبي عبد اللّه الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ أنّه قال: «ثبتت المعرفة في قلوبهم، ونسوا الموقف، وسيذكرونه يومًا، ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ولا من رازقه»[4].

فالميثاق هو ذاك العهد التكوينيّ الوثيق الذي جعله اللّه حجّةً في أصل ذات الإنسان، وكانت طبيعة الإنسان قائمة عليه من حيث توحيد اللّه، أو معرفة شؤون الربوبيّة، التي تعني بصيرة العقل في إدراك كُنه الأشياء من حيث مصدرها، وطبيعتها، ومصيرها، أو معرفة موارد الرزق، التي تعني المعرفة بسُبُل الحياة والعيش في

---

(١) محمّد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الطبعة ١ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ٢٠٠١)، الجزء ١، الصفحة ٥٩٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٥٩٩.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٦٠٠.

هذه الحياة، المعنويّة منها أو المادّيّة.

إذًا، فالميثاق، الذي فيه كان الرابط مع اللّه، كان فيه الرابط مع حججه من أهل العصمة الذين يتداركون الإنسان إذا ما نسي الموقف، ويلفتونه إلى الموقف بين يدَي اللّه يوم الآخرة.

فطبيعة الإنسان قائمة على مكوّنات ذاتيّة هي ذاته التي قد نعبّر عنها بأسماء متعدّدة من مثل الروح، أو النفس، أو العقل، ومن لازم لهذه الذات لا ينفكّ عنها هو البدن، بحيث لا يمكن تصوّر نفس بلا بدن، حسب ما قرّرته مباحث الحكمة. بل ولا يمكن الحديث عن نفس روحانيّة ناطقة بلا بدايات جسمانيّة طبيعيّة، حسب قواعد الحكمة المتعالية. كما أنّ الإنسان عبارة عن ميول، وزينة نفسيّة، وفطرة، تتحكّم في نفسه مجموع قوًى لو أخذنا كلّ واحد منها بشكل مفصول عن المجموع، لوصلنا إلى موجود غير سويّ، وبالتالي، غير قادر على تحمّل الاستخلاف الإلهيّ. من هنا، كان لا بدّ من تصالح وتوازن أخلاقيّ لقوى النفس يُسمّى الاعتدال والتوازن، وهو الذي ينضبط بالعقل الفطريّ، أي الدين من داخل، كما أنّه ينضبط بالتزام الميثاق مع أهل الشهادة للميثاق من حجج اللّه (الأنبياء والأوصياء)، وهي الشريعة التي تعني الدين الخارجيّ الموحى من اللّه إلى الإنسان، والإنسان كما أنّه بطبيعته محتاج لما هو داخل – نفسيّ، هو الفطرة، فإنّه بطبعه أيضًا محتاج لما هو خارج – نفسيّ، المسمّى بالدين الحنيف، في الوقت الذي أطلق فيه القرآن على النحو الأوّل الدين القيِّم.

وهكذا نخلص إلى القول إنّ الإنسان كائن دينيّ جامع بين سلطان الإله الذي بيده مقادير كلّ شيء، وبين سلطة الدنيا التي سخّرها اللّه بين يدَي خليفته، ليمتحنه فيها إن كان قادرًا على تحقيق

فعل الكمال الذي من أجله خلق اللّه الناس.

وقبل أن أطوي هذه الصفحات، من المفيد أن أشير إلى أنّ هذه الدعوى، على وفق إلهيّات المعرفة، تحتاج في إثباتها إلى أمرَين، الأمر الأوّل: معنى الطبيعة العامّ والطبيعة بإضافة الإنسانيّة، وكيف يمكن بلورة الإشكاليّات والأسئلة المركزيّة في هذا الجانب؛ والأمر الثاني: كيف قدّمت الفلسفة وفروعها في الكلام والعرفان سؤال الإنسان، وإلى أيّ مدًى قرأته من بُعده المتجانس معه، وإلى أيّ مدًى لم تنزلق إلى مفاهيم ومثالات ابتعدت عن ملامسة حيويّة ما عليه الإنسان في طبعه؟

ومن معالجة الأمرَين يمكن إنشاء تصوّر خاصّ نخضعه لحقل البحث في مناخاته المتنوّعة لننظر بعد رجع النظر إلى موارد القوّة ومواجع الخلل.

إلّا أنّنا، إلى هنا، إنّما نريد تقديم عرض تحليليّ للرؤية الإسلاميّة الخاصّة بـ«الأنا – الإنسان».

معنى الطبيعة الإنسانيّة

يصحّ أن نميّز عند الحديث حول الطبيعة بين مدلولَين، الأوّل: الطبيعة بما هي ذات الشيء؛ والثاني: الطبيعة بما هي طبع أو طبائع الذات. وقد تنبّه بعض الباحثين إلى أنّ الطبيعة لفظ جاء من الطبع، بمعنى الختم، واستنتج من ذلك أمرَين، الأمر الأوّل: «تعدّد الطبائع بتعدّد الماهيّات»، ممّا يفيد أنّ لفظ الطبع، أو الطبيعة، يدلّ على ما يتعدّى هذه الماهيّة وتلك، وإن كان هناك طبيعة – أو طبع – لكلّ ماهيّة تشير إلى هويّتها الخاصّة. ويستنتج على ضوء ذلك، أنّ «اختلاف



الطبائع مردُّه إلى اختلاف ماهيّاتها». ثمّ استنتج، أيضًا، «تبعيّةَ الطبائع لعناوين ماهيّاتها [...] فعنوان الإنسانيّة يقتضي طباعًا متناسبةً مع الإنسانيّة»؛ الأمر الثاني: ملاحظته أنّنا حينما نضيف إلى الطبيعة صفةً، من مثل الإنسانيّة مثلًا، فإنّنا حينها لا نكون بمورد البحث عن الإنسان، بل بحثنا هو حول خصوصيّات الإنسان، «وبتعبير آخر، فإنّ البحث عن الإنسان بحث عن الحقيقة، أمّا البحث عن الطبيعة فهو بحث عمّا طُبعت عليه تلك الحقيقة لا عن نفس الحقيقة»[1].

هذا، وعلى الرغم من الدقّة اللغويّة في كشف مدلول الفارق بين الإنسان والطبيعة الإنسانيّة، فإنّ المؤدّى الفلسفيّ، أو النظريّ، للموضوع يكاد أن يكون واحدًا، وهو بالنتيجة الإنسان في ذاته وخصائصه المعبِّرة عن تلك الذات. ولا ينبغي أن يفوتنا، هنا، أنّه، وعلى ضوء مدرسة الحكمة المتعالية، فإنّ تشخّصات أيّ حقيقة أو، بمعنًى أدقّ، مُشخّصات أيّ حقيقة وذات لا تعود إلى ماهيّتها المفرِّقة، بل إلى حدودها الوجوديّة، إذ بالوجود يتشخّص الموجود، لذا فلا كثير فاصل بين الذات بما هي هي، وبين خصائصها المُتشخّصة إلّا باللحاظ والحيثيّة.

وما يهمّنا هو التأكيد على مستويَين آخرَين من البحث.

المستوى الأوّل: الأنطولوجيّ

فقد تمّ تناول الطبيعة بمعنى العالم المادّيّ - الطبيعيّ، وأحيانًا

---

(١) سمير خير الدين، «الطبيعة الإنسانيّة: مقاربة قرآنيّة فلسفيّة»، في: مجلّة **المحجة** (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠١٣)، العدد **٢٦**، الصفحة ٤٣.

بمعنى ما يسري في العالم الطبيعيّ، وقد عرّفوها «بالقوّة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعيّ»، وثالثةً أسموها بالطبيعة المجرّدة.

وقبل الكلام على الطبيعة المجرّدة، والتي سنتوقّف عندها بعض الشيء، أودّ القول إنّ مصطلح الطبيعة من المفردات الضبابيّة الدلالة، وقد سعى كلّ اتّجاه فلسفيّ إلى أخذه حيث يريد. من ذلك أنّ **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، مثلًا، اعتبرت

«أنّ المعنى الأساس [للطبيعة] هو فكرة وجود يصنع نفسه، أو على الأقلّ، يحدِّد ذاته بذاته، كلّيًّا أو جزئيًّا، دون حاجة إلى عِلّة خارجيّة [...] إنّ الطبيعة كمبدإٍ صوريّ يمكنها أن تتضمّن، لدى الإنسان عينه، ما هو كائن من الأعلى إلى الحيوانيّة، ما هو من الطراز العقليّ والأخلاقيّ، شرط الاعتراف بأنّ شيئًا ما يختلط فيه دومًا، لم يعد «طبيعةً» ولم يعد مجرّد حياة، بل صار عقلًا مفكّرًا، وأقترح أن أسمّيه **حرّيّةً**»[1].

ثمّ أخذ يسوق جملة دلالات منها: «الحالة التي يولد الناس فيها»؛ «ما يبدو لنا كأنّه **ضروريّ**»؛ «موجود عمليًّا منذ الأصل». كما أشار إلى أنّها «مجموع الكائنات الأخرى غير الإنسان»؛ أي المادّيّة (للطبيعيّات)، ومن ذلك أيضًا أنّه قد وضعها البعض في قبال ما هو إلهيّ[2].

---

(١) أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، الطبعة ٢ (بيروت - باريس: منشورات عويدات، ٢٠٠١)، الصفحتان ٨٥٥ و٨٥٦.

(٢) انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٨٥٦ و٨٥٧ و٨٥٨.



وهذا ما نلمسه حينما اعتبر لالاند أنّ الطبيعة ما يصنع نفسه بذاته دون الاحتياج إلى عِلّة خارجيّة. وهذه اتّجاهات خاصّة في توظيف دلالات فلسفيّة ونظريّة لمفردة الطبيعة.

بينما يمكن أن نرى، على الضفة الثانية، أنّ الطبيعة هي مبدأ الآثار، كما وأنّها مبدأ التغيّر في الأشياء المتغيّرة نفسها، ومبدأ عدم التغيّر، ومنهم من اعتبرها تُقال على جميع أصناف التغيّرات الأربعة التي هي الكون والفساد، والنقلة، والنموّ، والاستحالة، وتُقال، أيضًا، على الصور التي هي مبدأ هذه الحركات، وبعضهم اعتبرها لكلّ ما يكون مبدأ حركة على نهج واحد دون إرادة. هذا في الوقت الذي قال بعضهم إنّها ماهيّة الشيء، وصورته الذاتيّة، والحركة التي عن الطبيعة والعناية الإلهيّة، وما عليه نظام الوجود ويستقيم أمره عنده. وقد نقلت المعاجم عن **تفسير ما بعد الطبيعة** أنّ الطبيعة الأولى هي «جوهر الأشياء التي لها ابتداء حركة فيها على كنهها»[١]. كما نقلوا عن **إلهيّات الشفاء** الفارق بين الطبيعة الجزئيّة والكلّيّة: «أعني بالطبيعة الجزئيّة القوّة الخاصّة التدبير بشخص واحد. وأعني بالطبيعة الكلّيّة القوّة القابضة من جواهر السماويّات كشيء واحد، وهي المدبّرة لكلّيّة ما في الكون»[٢].

إنّ التوقّف عند مجمل هذه التعاريف، في الوقت الذي يوقعنا في نحو من الالتباسات تجاه الاستخدام الواضح للمصطلح

---

(١) **شرح المصطلحات الفلسفيّة**، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة، الطبعة ١ (طهران: مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤١٤هـ.)، الصفحة ١٩٤.

(٢) المصدر نفسه.

(الطبيعة والطبع)، فإنّه ينقلنا إلى جملة استفادات منها: إنّ تطوّرًا لَحِقَ المصطلح، إلّا أنّه تطور استخداميّ للمصطلح، بمعنى أنّ التطوّر الذي أعنيه ليس في استكمال المعنى والمفهوم من الطبيعة. إذ بدأ المصطلح من رؤية ما فوق مفهوميّة، وبالتالي اصطلاحيّة، انطلقت من سعة الوجود في حركته من حيث المبدإ والغاية، بحيث ربطت تلك الرؤيةُ بين الطبيعة والحركة لتُجري تقسيمًا بين الحركة الإراديّة واللاإراديّة، والحركة القسريّة والغائيّة، أو القصديّة الواعية. وبالتالي، أمكن الحديث حول طبيعة جامدة وأخرى متحرّكة، وطبيعة جزئيّة وأخرى كلّيّة، وطبيعة تنتمي إلى تقدير الزمن عبر حركة الأفلاك، وهي رمز فلسفيّ عنوانه في الأديان التقدير والقدر، وطبيعة واعية وأخرى جامدة. ثمّ قام الكلام على مبدإ منه النظام التسلسليّ للموجودات، وغائيّة عِلّيّة تنتمي إليها الطبيعة على اختلاف تشكّلاتها وطبقات معناها، بشكل قصديّ يوحي بالحياة حتّى فيما يمكن اعتباره طبيعةً جامدةً. إذ ذهب البعض إلى أنّ للطبيعة الجامدة نحوًا من الحياة. وهذه الرؤية التي تبثّ الحياة والمعنى في كلّ شيء يمكن لنا أن نُقسّمها إلى أقسام، أو اتّجاهات ثلاثة.

الاتّجاه الأوّل: وهو الذي يعتبر أنّ الطبيعة محكومة بسكون شبه عدميّ لولا العلاقة الميكانيكيّة مع علّيّة خارجيّة تهبها الحياة، وبالتالي الحركة، وأنّ هذه العِلّة متحرّكة بنفسها في الوقت الذي تكون فيه الطبيعة جامدةً بذاتها، متحرّكةً بغيرها، أي بعلّتها.

الاتّجاه الثاني: يعتبر أنّ الطبيعة وجود تراتبيّ يبدأ من رتبة لا معنى لها ولا خاصّيّة، وأنّها تبدأ بأخذ المعنى بمقدار ما تأخذ خصوصيّتها الوجوديّة الفعليّة، حتّى تصل لتكون الجامع لكلّ معنًى حينما تتّصل بكمالها العِلّيّ الغائيّ الذي منه صدرت، وأنّ علاقتها



بعِلّتها وحركتها تقوم على نظام عضويّ يؤهّلها للحركة من ذاتها، وإن كانت ذاتها تأخذ معناها من غيرها، أي علّتها، إلّا أنّ هذه العِلّة ترتبط بها بنحوٍ عضويّ، كما أشرنا، تُحايث فيه الطبيعة العلّة وتبقى تتجاوز هذه الذات بالعلّة نحو المقصد تجاوزًا، وإن كان يتّجه نحو المفارق، إلّا أنّه يتعايش مع عِلّته بنحو جدليّة التحايث والمتجاوز الذي لا يفارق الذات، وهو منه وفيه كنسبة الذات إلى الذات التوّاقة نحو ما هو فوقها.

وهذا يعني أنّ الذات الطبيعيّة تتلاءم مع عِلّتها التي هي فيها دون أن تمازجها، أي إنّها غيرها. وهي غيرها دون أن تفارقها، أي إنّها هي عينها.

الاتّجاه الثالث: هو الذي اعتبر أنّ كلّ ما عدا العلّة الأولى هو مظاهر لها، وإلّا ليس شيئًا، ولا يمكن الحديث عن شيء إلّا بما هو مظهر الذات الإلهيّة، أي العلّة. والعلاقة بين الظاهر والمَظهَر والمُظهر هي علاقة تقوم على الظهور والبطون، وأنّ الخافي الحقيقيّ هو الظاهر، وأنّ المستور هو الذي يتبدّى على نحو الحقيقة. لذا، فليست الطبيعة إلّا مظهرًا؛ الظاهرُ فيه دون حقيقة، أمّا المستور فهو عين الحقيقة التي تظهر في كلّ شيء، على نحو من السرّ الخَفِر.

ولو أردنا الجامع المشترك بين هذه الاتّجاهات الثلاثة، لكان الإقرار بأصل العلاقة بين الطبيعة وعلّتها، إذ لا طبيعة دون ما هو فوق طبيعيّ. وهنا مورد الافتراق عمّا أسميناه بتطوّر فكرة الطبيعة في الفلسفة الحديثة، والتي عبّر عنها لالاند بأنّها التولّد الذاتيّ الذي لا يحتاج إلى أيّ تدخّل خارجيّ، بما في ذلك العِلّة. فالطبيعة، في الرؤية الفلسفيّة الغربيّة الحديثة، هي حقيقة تتوالد بذاتها،

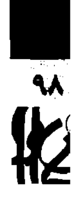
وبتحكّمات من نفس مقتضياتها التي لا تتعدّى هذه الذات المادّيّة، بينما تقوم فكرة الطبيعة على مبدإ الحركة التي لها مبدأ وغاية، أي إنّ لها صلةً ما بخارجها العِلّيّ.

لكن، لو أردنا التدقيق في الاتّجاهات الثلاثة التي ذكرناها لأمكن القول إنّ الاتّجاه الثالث أعدم الطبيعة الواقعة هنا، كما أنّ الاتّجاه الأوّل قام على مبدإ «الكون والفساد» بسبب هذا الاتّكال على عِلّة خارجة تُعدِم لتوجد، ولا يمكننا بناء منظومة تطوّر جوهريّ للطبيعة وفق هذا الاتّجاه. بينما يؤمّن لنا الاتّجاه الثالث اعترافًا حقيقيًّا بمشروعيّة الطبيعة، وهي مشروعيّة نابعة من مجعوليّتها الذاتيّة المرتبطة بجاعلها، الذي لا تُتَصوّر خارجًا عنه، وإن كانت غيره – وهي العلّة الخارجيّة هنا. وبالتالي، فالتطوّر النابع من حركة الجاعل بشكل دائريّ يعيد الأمر إلى المقصد، ممّا يُوفِّر لهذا المجعول (الطبيعة) كلّ مقوّمات الحركة شبه الذاتيّة – الإراديّة – القصديّة القائمة على شوق الكمال الذي لا حدّ له، والذي يقوم على نقاط متّصلة لدائرة تشبه المخروطة.

ولو أردنا إجراء إضافة على الطبيعة، هي «الإنسانيّة»، لكنّا أمام واحد من نتيجتَين:

النتيجة الأولى: على ضوء الرؤية التي ترى في الطبيعة تولّدات ذاتيّة، فإنّ الإنسان هو شيء علينا أن نبحث له عن موقع في هذه الطبيعة، ويصبح التكامل الإنسانيّ هو وِفق مقتضيات الطبيعة نفسها بأشيائها التي منها الإنسان، فتارةً يتحكّم، وأخرى يقع مصبًّا لحكم أشياء الطبيعة الأخرى.

ولن نقدر من نفس النظام المعرفيّ لمثل هذه الرؤية أن نحظى



بإمكانيّة للحديث حول مركزيّة الإنسان وموقعه المتمايز إلّا بالخروج من دائرة الوجود والأنطولوجيا، إلى دائرة الافتراض والقِيم الاعتباريّة، ومن هنا، كان المسار الفلسفيّ الغربيّ، وهو يتحدّث حول الإنسان، مضطرًّا للخروج من بحث الطبيعة الإنسانيّة من حيث هي وجود أنطولوجيّ إلى بحثها في إطار الفعاليّات النابعة من الخصائص، والتي يتعرّف إليها في سياق التجربة أكثر ممّا يتعرّف إليها في سياق الذات. بل إنّه كان مضطرًّا أن يُدخل الذات في لغة الافتراض الرياضيّ المحاكي لعالم من المُثُل، أو المحاكي لعالم الخارج. ثمّ أدخلها في لُعبة الفذلكة اللغويّة، بحيث لم يعد فهم الإنسان خارج اللغة أو الأرقام، هذا إذا أراد أن يتدارس موضوع الذات.

لكن، والحقّ يُقال، إنّ هذا النموذج من الرؤية، وإن أخرج الإنسان عن أن يكون ذاتًا نحكيها، إلّا أنّه درس، بشكل متميّز، الحيثيّات المتنوّعة للفعاليّة الإنسانيّة، فنظر تارةً باعتبارها إرادةً حرّةً، وأخرى جنسًا، وثالثة كيانيّة دولة، ورابعة نهرًا جاريًا من التاريخ والحضارة والقوميّة، وغير ذلك. وقد قُدّمت، بهذا المعنى، مساهمات حقيقيّة في مجال الأنظمة الحقوقيّة، والعلوم الإنسانيّة، والأفكار التحرّريّة. لكنّها، بأجمعها، كانت، وعلى الدوام، عُرضةً للنقد بسبب فقدها القدرة على إعطاء الفعاليّات الإنسانيّة، التي أسمتها الطبيعة الإنسانيّة، القدرة على الانطلاق من حقيقة الطبيعة والذات. وهذا ما وفّرته الرؤية القائمة على فهم الطبيعة من حيث هي تولُّد ذاتيّ للأشياء، ولا وجود لما هو خارجها، ممّا اضطرّ أصحاب هذه الرؤية إلى إنتاج خارج افتراضيّ عن الذات لتحصين هذه الذات الطبيعيّة المهملة بالإجراءات الخاضعة للتجربة الدقيقة والعميقة، والتي تُوظِّف المعنى المُفترض في خدمة الذات من دون أيّ استخراج للمعنى من قِبَل الذات عينها.



النتيجة الثانية: لقد استطاع الاتّجاه الثاني أن يُنشئ تفسيرًا للطبيعة الإنسانيّة مبناه «النفس البرزخيّة» القائمة على حدٍّ بين البدن وبين الذات المتعالية، وهو مندمج بوحدة تكامليّة عضويّة، ممّا سمح له بأن يقيم تقييمًا لطبائع وفعاليّات واحتياجات الذات نابعًا من نفس الذات والطبيعة الإنسانيّة، بما هي وجود أنطولوجيّ. وقد عبّرت عن نفسها إلى الآن بمستويات ثلاث. المستوى الأوّل: الدين بنصوصه الإرشاديّة والوعظيّة والتدبيريّة، فضلًا عن آياته التي تبعث العقل والوجدان نحو التأمّل والتدبّر لاكتشاف الحقائق وكيفيّة العيش الروحيّ؛ المستوى الثاني: علم الأخلاق بما هو محاولات مفهوميّة لمعرفة قوى النفس وأفاعيلها بناءً على رؤية، هي بالغالب، فلسفيّة؛ المستوى الثالث: العرفان والتصوّف، باعتباره ينطلق من قراراته للإنسان الكامل على ضوء الارتياض النفسيّ والتجربة الروحيّة والإيمانيّة، الكاشفة عن مصادر وموارد الإلهام في معاينة الحقائق، والتدبُّر البصير في السير والسلوك للوصول نحو تلك المعارف.

إلّا أننا ما زلنا نترقّب، في واقع تطوّرنا الإنسانيّ المعاصر، الوقت الذي تنطلق فيه هذه الرؤية من استغراقها في الذات والطبيعة لتدرس فعاليّات الطبع وعلاقته بالمحيط، على هدي من قوانين الجعل الإلهيّ للإنسان، بحيث تصبح دراسة الطبيعة الإنسانيّة مشروع هداية ناظمة للحياة بتفاصيلها المرتبطة بالزمن، والتاريخ، وبناء الحضارة، مع ما يلزم ذلك من علوم، ومعارف، وسياسات تتوافق في أركانها مع رؤية الذات لطبيعتها الإنسانيّة، فتهب الأنشطة الإنسانيّة مسحة الجعل الإلهيّ المكمِّل لروح المعنى في أيٍّ من تلك المعارف والعلوم والأنشطة.

أمّا السبب في ذلك التعوُّق، فهو لا يعود إلى طبيعة منهجيّة



نظريّة، بمقدار ما يؤول إلى استرخاء منهجيّ في متابعة مستلزمات التطوير الباني للرؤية في مفاد الإنسان وحقيقته العملانيّة، والذي يعود في غالب الظنّ إلى أحد سببَين، الأوّل: التقليل من اعتماد الاجتهاد الدينيّ الأنطولوجيّ في اكتشاف نظام القيم، واستبداله، غالبًا، على مماحكات فلسفيّة تاريخيّة؛ الثاني: إخضاع التطوير العملانيّ للرؤية إلى واقع متردٍّ في الحياة العامّة، بحيث ظنّ أكثر أهل البحث أنّ الاتّكال على الغيب يُنقذ عالم الشهادة، ولم يلتفتوا إلى أنّ هناك بُعدًا ثالثًا للرؤية هو فوق الغيب/الشهادة، هو عالم الحضور الجامع لكلَيهما، والذي على الإنسان فيه أن يتعرّف إلى اللّه بتفاصيل حياته وآيات الآفاق والأنفس. أي أن يعتمد على ذاته القائمة بهذا الحضور الإلهيّ المقدّس.

خلاصة الأمر، إنّ الطبيعة الإنسانيّة ذاتٌ دينيّة بامتياز، لا يمكن فهمها كمفارق عن طبائع الذات في فعاليّات الحياة المتجدّدة، ولهذا أسماها لسان الوحي بـ«الدين»، بما هو شريعة تحاكي طباع الذات في فعاليّاتها، وبما هو فطرة نابعة من اللّه على ما كوّنها. وهي بتعبير أهل الحكمة من المسلمين ما عبّروا عنه بالحكمة النظريّة والحكمة العمليّة. واعتبروا أنّ الأفق النظريّ والفلسفيّ للدين هو مفاد الحكمة النظريّة، كما أنّ الأفق العملانيّ والقيميّ والتشريعيّ للدين هو مفاد الحكمة العمليّة، وأنّ كمالات الإنسان تكون بمقدار جمعه للحكمتَين وتمثّلهما.

وبالعودة إلى ما كنّا أشرنا إليه من تعريف الطبيعة المجرّدة، فإنّنا سنختار نصًّا لصوفيّ معروف هو الجيلي، وسنعرض النصّ رغم طوله لما له من أهمّيّة:

«من مراتب الوجود، هي الطبيعة المجرّدة عن لباس



الأسطقسّات والأركـان التي خلق اللّه تعالى العالم فيها. وهـذه الطبيعة كالمداد للحروف الرقميّة، وكالصوت للحروف اللفظيّة، ونعني بالأسطقسّات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بحكم انفراد كلّ واحـد منها عن الآخـر، وهـذه الأسطقسّات للأركان كالطبيعة للأسطقسّات، فالأسطقسّات جميعها موجـودة في كـلّ ركـن من الأركـان، لكنّ النار يغلب فيه أسطقسّان وهما الحرارة واليبوسة، والهواء يغلب عليه أسطقسّان وهما البرودة واليبوسة، فمتى لبست الطبيعة صورة أسطقسّ من الأسطقسّات لا يمكن خلعها، ومتى لبست الأسطقسّات صورة ركن من الأركان لا يمكن خلعها، ومتى لبست الأركان صورة من صور الموجودات العنصريّة لا يمكن خلعها فيبقى ذلك الموجود موجودًا بعد فناء ظاهره في الطبيعة يشاهدها المكاشف عيانًا كما كان يشاهدها الناس في الحسّ. وهذا الفلك الطبيعيّ واسع جدًّا خلق اللّه تعالى فيه الجنّة والنار والمحشر والبرزخ وجميع ما في الدنيا وما هو قبل خلق الدنيا ممّا علمنا وما لا نعلمه من المخلوقات الطبيعيّة، وظاهره المحسوس لنا اليوم هو العالم الدنياويّ، وباطنه الغائب عنا هو العالم الأخـراويّ. وقابليّة البطون والظهور هو البرزخ وهو عالم الخيال، وعالم المثالث وهو عالم السمسمة فنسخة الدنيا منك ظاهرك من الجوارح وغيرها، ونسخة البرزخ منك خيالك، ونسخة الآخرة منك العالم الروحيّ وهو باطنك»[1].

إنّ هـذا النـصّ، في الوقـت الـذي يقـوم على مبـدإ مفهوم

---

(١) عبد الكريم الجيلي، **مراتب الوجود**، تحقيق بدوي طه علاّم (القاهرة: مكتبة الجندي، لا تاريخ)، الصفحة ٢٤.



الأسطقسّ، أي المبدأ الجامع والمؤسِّس - وهو مصطلح فلسفيّ مستفاد من الترجمات اليونانيّة، وقد اعتبره، كما ذهب بعض الكلاميّين، عبارةً عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ثمّ ذهب ليقول إنّ عالم الطبيعة إنّما يتشكّل من تلك الأسطقسّات، الأركان، بحيث إنّنا كلّما جمعنا ووالفنا بين ركن ما وركن آخر أنتجنا موجودًا طبيعيًّا خاصًّا. وأنّ كلّ ركن، أو أسطقسّ، أو موجودٍ طبيعيّ ما له حقيقة تتولّد بحيث إنّه لا يمكن فصل الأسطقسّ، أو الركن، عن الموجود الطبيعيّ، حتّى لو أصاب ظاهره الفناء. ما يعني أنّ للمتولّد الجديد من الأركان صورةً باطنيّةً كما أنّ لكلّ ركن، أو أسطقسّ، مثل تلك الصورة، وإن خاصّة تتوافق معه إلّا أنّها تبقى حتّى لو فني ظاهره المحسوس. وهذه الحقيقة الباطنيّة يمكن لأهل المعاينة والمكاشفة أن يروها كما يمكن لأهل الحسّ أن يروا ظواهر المحسوسات. وهنا، تكمن مفارقة عالم الشهادة والغيب، إذ ليس الغيب إلّا حقيقة عالم الشهادة الأخرويّة.

وكما لكلّ من أشياء العالم حولنا هذه الحقائق، فكذا، ومن باب أولى، للإنسان شهادة وغيب. أمّا الجامع بين كلّ هذه الحقائق فهي الطبيعة المجرّدة عن كلّ خصوصيّة، الجامعة في نفس العين لكلّ ما خلق اللّه من عوالم الشهادة، والغيب، والدنيا، والآخرة. وهذه الطبيعة هي الفلك الطبيعيّ الجامع للدنيا بما فيها وما قبلها، ممّا نعلم وما لا نعلم، بل فيه الباطن الغائب من عالم الآخرة.

والفلك الجامع يضاهيه في الجامعيّة الإنسان نفسه، إذ، كما ختم الجيلي،

«وقابليّة البطون والظهور هو البرزخ وهو عالم الخيال وعالم



المثال، وهو عالم السمسمة، فنسخة الدنيا منك ظاهرك من الجوارح وغيرها، ونسخة البرزخ منك خيالك، ونسخة الآخرة منك العالم الروحيّ وهو باطنك».

فبحسب هذا النصّ، المعبّر عن الرؤية الفلسفيّة والعرفانيّة للطبيعة الإنسانيّة على أنّها ما يتكوّن من أركان تجمع حقائق العالم المادّيّ، ثمّ تمتدّ بطبيعتها امتداد مراتب الوجود على أعلى المستويات، بحيث إنّ في صور الذات ما هو يمتدّ من عالم الوجود العامّ والخاصّ ومعه، أي المبنيّ على الطبيعيّ الوجوديّ، والطبيعات الجسمانيّة.

إذًا، لا إشكاليّة علاقة بين معرفة الطبيعة الإنسانيّة والطبيعة العامّة، كما أنّ بالإمكان بناء تصوّر نظريّ بين الطبيعة الإنسانيّة والطبائع، وكيف أنّ هذه العلاقة تحمل امتداداتها لواقع فوق طبيعيّ، بحيث لا يمكننا أن نتحدّث عن طبيعة نقيضة لما هو فوق طبيعيّ، كما لا يمكن الحديث عن ذات إنسانيّة مفارقة للحقيقة الإلهيّة. إلّا أنّ الإشكاليّة هي في معرفة السبب الذي منع الجمع بين الحكمتَين النظريّة والعمليّة في سياق منظوميّ واحد دون اللجوء إلى الوحي، أو الدين بمعناه الوحيانيّ القيميّ والتشريعيّ. فهل السبب يكمن في سرٍّ ما له علاقة بطابع الإنسان عينه؟ أم أنّه يكمن في المُسبقات الدينيّة التي فرضت نفسها على منظومة الفكر أو التفكير الإسلاميّ؟ ثمّ كيف تعاملت العلوم الإسلاميّة مع الأساسيّات البانية لمثل هذه التساؤلات والإشكاليّة الحسّاسة؟



المستوى الثاني: الطبيعة الإنسانيّة في حقول من الفلسفة الإسلاميّة وتفرّعات لها

اعتادت الأبحاث في الفلسفة الإسلاميّة أن تبتدئ كلامها انطلاقًا من الماضي، منذ الكنديّ، فالفارابيّ، إلى ما هنالك. وهذا يؤشّر إلى الطبيعة الماضويّة للعقليّة الإسلاميّة، كما يؤشّر إلى فرضيّة مفادها أنّ الأقدمين لم يتركوا شيئًا لمن جاء بعدهم.

وإعلانًا منّا عن عدم الموافقة على هذه الانطباعات من جهة، ولأسباب ترتبط بأهداف البحث من جهة أخرى، فإنّا سننطلق من فلاسفة معاصرين. ولمّا كان أبو الفلسفة الإسلاميّة المعاصرة هو العلّامة الطباطبائي، فسنركن إليه وهو يفسِّر القرآن بعقل ولغة فلسفيّة إسلاميّة، إذ يورد في إطار تفسيره سورة **البقرة** عند قوله تعالى ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا﴾[1]:

«بيان حقيقة الإنسان من حيث وجوده، فهو وجود متحوّل متكامل، يسير في مسير وجوده المتبدّل المتغيّر تدريجًا ويقطعه مرحلةً مرحلةً [...] وقد قال سبحانه: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍۭ ۚ بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ * قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾، وقال تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾. والآيات كما ترى تدلّ على أنّ الإنسان جزء من الأرض غير

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ٢٨.



مفارقها ولا مباين معها، انفصل عنها ثمّ شرع في التطوّر بأطواره حتّى بلغ مرحلةً أُنشئ فيها خلقًا آخر، فهو المتحوّل خلقًا آخر، والمتكامل بهذا الكمال الجديد الحديث. ثمّ يأخذ ملك الموت هذا الإنسان من البدن نوع أخذٍ يستوفيه، ثمّ يرجع إلى اللّه سبحانه، فهذا صراط وجود الإنسان.

ثمّ إنّ الإنسان صاغه التقدير صوغًا يرتبط به مع سائر الموجودات الأرضيّة والسماويّة، من بسائط العناصر، وقواها المنبجسة منها، ومركّباتها من حيوان، ونبات، ومعدن، وغير ذلك من ماء، أو هواء، أو ما يشاكلها، وكلّ موجود من الموجودات الطبيعيّة كذلك، أي إنّه مفطور على الارتباط مع غيره ليفعل وينفعل ويستبقي به موهبة وجوده، غير أنّ نطاق عمل الإنسان ومجال سعيه أوسع؛ كيف وهذا الموجود الأعزل على أنّه يخالط الموجودات الأخر الطبيعيّة بالقرب والبعد والاجتماع والافتراق بالتصرّفات البسيطة لغاية مقاصده البسيطة في حياته، فهو من جهة تجهيزه بالإدراك والفكر يختصّ بتصرّفات خارجة عن طوق سائر الموجودات بالتفصيل، والتركيب، والإفساد، والإصلاح، فما من موجود إلّا وهو في تصرّف الإنسان، فزمانًا يحاكي الطبيعة بالصناعة فيما لا يناله من الطبيعة، وزمانًا يقاوم الطبيعة بالطبيعة، وبالجملة فهو مستفيد لكلّ غرض من كلّ شيء، ولا يزال مرور الدهور على هذا النوع العجيب يؤيّده في تكثير تصرّفاته وتعميق أنظاره ليحقّ اللّه الحقّ بكلماته، وليصدق قوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ﴾، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾»[1].

---

(١) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، تصحيح وإشراف =



«فالإنسان وهو مخلوقٌ مربًّى في مهد التكوين، مرتضع من ثدي الصنع والإيجاد، متطوّر بأطوار الوجود، يرتبط سلوكه بالطبيعة الميتة، كما أنّه من جهة الفطر والإبداع مرتبط متعلّق بأمر اللّه وملكوته [...] فهذا من جهة البدء، أمّا من جهة العوْد والرجوع، فيعدّ صراط الإنسان متشعّبًا إلى طريقَين: طريق السعادة وطريق الشقاوة»[1].

يبقى، قبل أن أنتقل إلى مرحلة تحليل النصّ، من المفيد ذكر فكرة عند العلّامة ذكرها بصدد تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[2]:

«العقل – وهو مصدر عقل يعقل – إدراك الشيء وفهمه التامّ، ومنه العقل اسم لما يميّز به الإنسان بين الصلاح والفساد، وبين الحقّ والباطل، والصدق والكذب، وهو نفس الإنسان المدرك وليس بقوّة من قواه التي هي كالفروع للنفس كالقوّة الحافظة والباصرة وغيرهما»[3].

لقد أسّس العلّامة، في هذا النصّ، وأثار جملة أمور تعبِّر عن طبيعة المبحث وما يتعلّق به، بل وبعض ما استجدّ فيه. من ذلك:

أوّلًا: إنّ الإنسان، في أصل وذات طبيعته وجوهره، وجود متحوِّل متكامل بالتوجّه والسير نحو غائيّته ومقصده، التي هي فيه وفوقه، وأنّه في هذا المسير يتبدّل من حيث الجوهر الذي هو عليه،

= حسين الأعلميّ، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٧)، الجزء ١، الصفحتان ١١٣ و ١١٤.

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١١٥.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ١٦٤.

(٣) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٠٤.



بحيث في الوقت الذي يمكنك أن تشير إليه إشارةً واحدةً، فإنّه ينتقل انتقالًا تدريجيًّا نحو جوهر جديد أكثر تكاملًا يعبِّر فيه عن طيِّه للمراحل والرُّتب الوجوديّة التي ينتقل إليها بفعل تكاملاته القصديّة.

ثانيًا: لقد اتّكأ هذا الفيلسوف في تطبيق البُعد النظريّ عنده على النصّ بغية الإشارة إلى مصاديق ما أسّسه في الجانب الفلسفيّ. من مثل الآيات التي تحدثّت عن أنّ أصل جوهر الإنسان هو «الطين»[1]، ثمّ يتدرّج نحو أن يكون «ماءً مهينًا»[2]، ثمّ تحصل له التسوية، أي أن يكون موجودًا جسمانيًّا سويًّا في بدن قابل لاستقبال أو التمخُّض عن ما هو فوق جسمانيّ، وذلك عند نفخ الروح[3] الذي يتولّد فيه ما أسمته بعض النصوص بـ«النفس»؛ وهو ما أشارت إليه الآيات القرآنيّة ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾[4].

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾، سورة **المؤمنون**، الآية ١٢؛ وقوله ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ﴾، سورة **الأنعام**، الآية ٢؛ وقوله ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾، سورة **السجدة**، الآية ٧؛ وقوله ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ﴾، سورة **الصافات**، الآية ١١؛ وقوله ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾، سورة **ص**، الآية ٧٠.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾، سورة **السجدة**، الآية ٨؛ وقوله ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾، سورة **المرسلات**، الآية ٢٠.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾، سورة **الحجر**، الآية ٢٩؛ وقوله ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾، سورة **ص**، الآية ٧٢؛ وقوله ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾، سورة **السجدة**، الآية ٩.

(٤) سورة **المؤمنون**، الآية ١٤.



وبالتضافر بين ما هو عقليّ وما هو نقليّ، تتّسع وتتّضح الرؤية الإسلاميّة في فلسفة الدين الإسلاميّ تجاه حقيقة الإنسان، الذي هو من مادّة وروح تمثّل النفس المتكاملة.

ثالثًا: يشرع العلّامة، بعد ذلك، في ذكر ما يعرُض على جوهر الإنسان الذي تفاعل بالمادّة والروح، ليصل إلى الوقت الذي تتعطّل فيها المادّة الجسمانيّة في قوام ذاتها، لتبقى تفاعلاتها وآثارها المرتبطة بالنفس من خلال صلة النفس بالجسم، بما هو بدن مادّيّ. الأمر الذي يعود فيفضي إلى تكامل عند النفس يولِّد بدنًا غير مادّيّ (برزخيّ)؛ وهو درجة من درجات الامتداد التكامليّ لهذه الذات الإنسانيّة.

واللافت أنّ هذه الحركة التكامليّة إنّما تتوجّه بالروح نحو مصدر نفخ الروح، الذي هو المبدأ وإليه المعاد (اللّه سبحانه).

رابعًا: ثمّ يعود فيلسوفنا الدينيّ ليشير إلى حقائق فلسفيّة، بل رؤيويّة، تتعلّق بذات وطبيعة الإنسان ومنها:

١. أنّ الإنسان الذي هو من طين الأرض، ينتمي أيضًا إلى عالم الأرض الطبيعيّ؛ «بسائط العناصر»؛ «قواها المنبجسة منها»؛ «مركّباتها من حيوان ونبات ومعدن».

٢. أنّه، كمجمل ما في الأرض ممّا أشرنا إليه ومن ماء، وهواء، وغير ذلك، محكوم كما هي محكومة بنحوٍ من الارتباط اللازم للحياة، والتكامل، والعيش، عند الكائنات الأرضيّة؛ «إنّه مفطور على الارتباط مع غيره ليفعل وينفعل ويستبقي به موهبة وجوده». فهذا الارتباط سرّ حفظ الوجود الإنسانيّ والطبيعيّ المحيط به.



٣. إلّا أنّه يفترق عن محيطه الطبيعيّ بالقدرة على التصرّف فيما حوله، وذلك بسبب ما لديه من إمكانات إدراكيّة وإراديّة تسمح له بالإصلاح والإفساد، كما تسمح له بالاكتشاف والمعرفة، بحيث إنّه «ما من موجود إلّا وهو في تصرّف الإنسان، فزمانًا يحاكي الطبيعة بالصناعة [...] وزمانًا يقاوم الطبيعة بالطبيعة، وبالجملة فهو مستفيد [كما يقول العلّامة] لكلّ غرض من كلّ شيء».

خامسًا: هناك وحدة في الهويّة قائمة على ثنائيّة الأركان، تحفظ طبيعة ومسار الإنسان الذي «يرتبط سلوكه بالطبيعة الميتة، كما أنّه من جهة الفطر والإبداع مرتبط متعلّق بأمر اللّه وملكوته».

سادسًا: أنّ مآل الإنسان إمّا السعادة أو الشقاوة.

بعد كلّ ذلك، يبلور العلّامة، ومن خلال هذه الطبيعة الإنسانيّة وخصائصها وفعاليّاتها، تعريفًا للمحور المركزيّ الذي يُعنوِن حقيقة الإنسان وهو «العقل»، الذي «يميّز به الإنسان بين الصلاح والفساد، وبين الحقّ والباطل، والصدق والكذب، وهو [أي العقل] نفس الإنسان المُدرِك وليس بقوّة من قواه».

وما هذه النتيجة التي عرَّف بها العلّامة الإنسان بالعقل إلّا بفعل الالتفات إلى أنّ فعاليّة الإنسان المتميّزة عن بقيّة المخلوقات إنّما تكون بالإصلاح أو الإفساد الكونيّ؛ يعني، فعاليّة الارتباط بالكون والموجودات.

وبفعل القيم التي ترسي قواعد الخير والعدل، وتميّزها عن أركان الشرّ والظلم، أي مؤثّرات الناظم الإنسانيّ المجتمعيّ والسياسيّ لحياة الناس.



وبفعل مناط الحكم على الأمور والعلوم والمعارف بالصدق والكذب. وهو البُعد الباني لكلّ أمر في الحياة الإنسانيّة المعنويّة، والفكريّة، والعملانيّة، بحيث إنّ هذا العقل هو الإنسان المطلوب في دائرة مبدإ الاستخلاف الإلهيّ على الأرض.

وهذه الخلاصة نصطلح عليها بـ«المسار الفلسفيّ العقلانيّ»، بمعنى الموضوعيّ، الذي آلت إليه القراءة الفلسفيّة الإسلاميّة التي انتقلت من استفادات الرمزيّة والمثاليّة المجرّدة، إلى جعل عالم التجرّد عالمًا موضوعيًّا عقلائيًّا يمكننا أن نعبِّر عنه بلغة أكثر إنسانيّةً وأكثر عمقًا ومباشرةً.

ومن تداعيات هذا التطوّر، أنّ أحد ممثّلي هذه المدرسة اعتبر أنّ خاصّية الإنسان هو الألم. وهو بهذا المعنى اندمج مع النتائج والسياقات الفلسفيّة المعاصرة التي عالجت موضوع الإنسان، إذ لا يخفى أنّ أحد أهم تجلّيات فلسفة الإنسان المعاصرة إنّما انطلقت من الوجود الإنسانيّ في هواجسه وتحيُّراته وقلقه، ممّا أخرج البحث الفلسفيّ عن دائرة الجوهر الثابت نحو الفاعليّة، والحياة، والتحدّيات التي تعصف بالإنسان أو تنتج عنه. وبروح من هذه المعالجة، عمل مرتضى المطهّري، في كتابه **الإنسان الكامل،** على تقديم وتعريف الإنسان بنمط سعى ليكون جديدًا. إذ ركّز القول في تمهيداته ليعتبر أنّه يمكن

«تلخيص القيم الإنسانيّة عمومًا تحت عنوان واحد، وذلك يتشعّب أيضًا إلى فروع، وهو ما ورد في مصطلحات المتصوّفة عندنا، بل حتّى قبل أن يدخل في مصطلحات العلماء والعرفانيّين، وقد جاء أيضًا في مصطلحات العلماء المحدثين، وفي النصوص



الإسلاميّة، وهو القول بأنّ معيار الإنسانيّة الأصيل هو ما يعبَّر عنه بالتألّم، الإحساس بالألم. إنّ الفارق بين الحيوان والإنسان هو أنّ الإنسان يتألم»[١].

لقد سعى مطهّري ليستجمع خلاصة القول في مباحث قديمة وأخرى يتناولها المحدثون، ومن كافّة الانتماءات، إضافةً إلى النصوص الإسلاميّة. تفيد هذه المباحث أنّ الألم أو التألّم هو الفصل بين دناءة الحيوان وإنسانيّة الإنسان. إلّا أنّه التفت إلى كون الألم وجع أو شرّ علينا إزالته ليس إلّا. فكيف يكون فاصلًا بين حقيقتَين؟

وهنا، أخذ بالتمدّد في البحث، وذلك برفض أنّ معنى الألم هو إزالة الوجع فقط، إذ

«علينا أوّلًا معرفة منشإ الألم: أهو من المرض؟ أهو من جرح؟ والألم في الوقت الذي يزعج فيه الإنسان، فإنه ينبّه الإنسان ويوقظه [...] إنّ الألم ينبّه إلى وجود نقص واختلال في مكان ما [...] إذن، فالألم نعمة وإحساس ومعرفة وتيقّظ. فالمعرفة والتيقّظ أمران مطلوبان لكي يدرك الإنسان ما ينقصه [...] الإحساس بالألم يساوي الإدراك»[٢].

من هنا، كلّما نذهب لإعطاء أمر من الأمور صفة القيمة المميّزة والفاصلة بين حقيقتَين، فإنّنا نصبح مضطرّين لتحديدها وتعريفها، أو على الأقلّ، لتشخيص معناها وأبعادها.

---

(١) مرتضى المطهّري، **الإنسان الكامل**، الطبعة ٣ (بيروت: دار الرسول الأكرم صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ، ٢٠١٢)، الصفحة ٣٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٤.



فكيف إذا ذهبنا إلى القول إنّها قيمة القيم؟ وهذا ما فعله مطهّري عندما أبرز أنّ المتصوّفة والعرفاء عدّوا أنّ الإنسان يفْضُل الملائكة بالألم. فما هو هذا الألم؟

من معاني الألم وتشخّصاته

كثيرة هي موارد القلق والوجع الإنسانيّ، منها ما يمكن نسبته إلى الجسد، ومنها ما ننسبه إلى النفس، ومنها ما ننسبه إلى الروح بُعدها المتّصل بالكمال الإلهيّ، إلّا أنّ صاحب هذه النظريّة قدّم نموذجَين في إبراز مركزيّة الألم الإنسانّي:

النموذج الأوّل: ألم البحث عن اللّه سبحانه، إذ الإنسان

«حقيقة آتية من النفخة الإلهيّة، من عالم آخر، لذلك فإنّه لا يتجانس كلّ التجانس مع ما في هذه الدنيا من الأشياء الموجودة في الطبيعة. إنّ الإنسان في هذا العالم يحسّ بالغربة والتغرّب [...] هذا هو الألم الذي يشدّ الإنسان نحو البحث عمّا يعبده، يبحث عن اللّه ليبثّه شجونه ويناجيه ويقترب منه؛ يقترب من أصله»[١].

إذًا، نحن هنا أمام ألم الغربة والتغرّب عن الوطن؛ وهو ألم يحدونا لنبحث ونفتّش عن مصدرنا، وأصلنا، ومنبع وجودنا، ممّا يسمح لنا أن ندخل وطن الأصل والمصدر بالمعرفة. كما أنّه يحدونا ويدفعنا لنتفاعل ببثّ ما في ضميرنا، وهذا رأس العبادة التي هي المناجاة، والصلاة، والدعاء. ومن مثل هذا التفاعل يصدر مسيرنا - نحو التكامل مع فيض كلّ كمال.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٦.



النموذج الثاني: هو الألم الناتج عن المسؤولية تجاه الآخرين، «هذا هو ألم الإنسان، الألم الذي يمنح الإنسان شخصيّته وقيمته، وهو أصل كلّ القيم، فكلّ شيء يرجع إلى الشعور بالمسؤوليّة نحو الآخرين يعدّ من الإنسانيّة»[1].

هذا، وإن كان مطهّري قد فصل بين أصحاب الاتّجاه الأوّل وأصحاب الاتّجاه الثاني، إلّا أنّه اعتبر أنّ كلًّا منهما محقّ فيما ذهب إليه بلحاظ الجانب الذي التفتوا إليه. لكن، وبقليل من التدبّر في نصوص قرآنيّة، قد نجد مصدرًا لكلّ من النموذجَين. إذ القرآن تحدّث فقال: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾[2]، وفي مورد آخر قال: ﴿إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ﴾[3]. الآية الأولى تتحدّث عن المعرفة والعلم، ومنها منبع كلّ إحساس بألم المعرفة وتوق العلم والبحث. أمّا الثانية فإنّها تحدّثت عن خليفة، أي عن مسؤول عن الخلائق، وهو قد جهّزه اللّه بإحساس الألم المسؤول، ليستطيع بفعل ذاته الوصول إلى مسؤولية الاستخلاف. والجامع بين الأمرَين هو طبيعة الإنسان وحقيقته عينها. من هنا، فإنّا نرى في التأويلاتِ الكثيرَ من التفرّعات لحقيقة الإنسان وأبعاده وخصائصه، لكنّها تعود إلى وحدة الذات الإنسانيّة المفطورة والمجعولة من اللّه.

ومن هنا، أيضًا، فإذا كان الطباطبائي قد اعتبر أنّ فصل الإنسان في العقل، فهذا لا ينفي ما ذهب إليه مطهّري من أنّ فصله في الألم. إذ كلّ منهما لحظ بُعدًا في الإنسان. الأوّل لحظ فيه القوّة

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٩.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ٣١.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ٣٠.



الإدراكيّة والناطقيّة، أمّا الثاني فقد اهتمّ بالقوّة المحرّكيّة عند الإنسان. وفي ظنّي أنّ خطأهما إنّما يكمن في حديثهما حول الفصل المقوِّم للإنسان، وضرورة أن يكون واحدًا، ذلك أنّ الإنسان كُنه مجهول، وما الفصول المدّعاة إلّا وجوه حقيقة واحدة. ولهذا قيل فيه إنّه ظلّ الوجود الواجبيّ. ولهذا اتّجهت المدارس الفلسفيّة للبحث حول وجوه الوحدة في الذات الإنسانيّة، واتّحاد الأبعاد والقوى فيها.

وما ألطف ما انتهى إليه ابن باجة في **تدبير المتوحّد** من قوله «إنّ طبيعة الإنسان هي، فيما يظهر، كالواسطة بين تلك السرمديّة وهذه الكائنة الفاسدة. والأمر في الإنسان في هذه الحال على المجرى الطبيعيّ»[1].

«وأيضًا، فإنّا إذا نظرنا من جهة أخرى، كان ما هو الإنسان يوجد فيه نوع الإنسان. فإن كان يقبله فقد صار الموضوع يقبل صورة الإنسان بوجهَين من القبول في وقت واحد، وهذا شنيع أيضًا. فإن كان شخص إنسان بما هو إنسان يقبل الإنسان، فالإنسان يدخل في حدّ الإنسان، وأجزاء الحدّ متقدّمة للمحدود، فالإنسان موجود قبل أن يكون إنسانًا. فالإنسان قد يوجد قبل أن يوجد، وهذا محال شنيع. فالواجب أن نفحص عن هذا القول المُشكل فنعطي كلّ واحد من طرفيه قسطه. ويشبه أن نقف منه على أنّ الإنسان من عجائب الطبيعة التي أوجد بها. فنقول إنّ الإنسان فيه أمور كثيرة وإنّما هو إنسان بمجموعها»[2].

---

(١) ابن باجه، **تدبير المتوحّد** (تونس: سراس للنشر، ١٩٩٤)، الصفحة ٨٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٨٧ و٨٨.



وجوه الاتّحاد في طبيعة النفس

انهمك الفلاسفة المسلمون بالكشف عن وجوه الاتّحاد القائم في حقيقة النفس، بحيث أعادوا القوى النفسانيّة، من شهوانيّة، وغضبيّة، وناطقيّة، إلى جوهر واحد، ثمّ عملوا على كشف الوحدة الاتّحاديّة بين الحسّ والمحسوس، والعلم والعالم والمعلوم، والعقل والعاقل والمعقول، إضافةً إلى عملهم على دراسة القوّتين المحرّكيّة والإدراكيّة، وعودتهما إلى نفس الحقيقة الإنسانيّة. ويمكن أن نقرأ خلاصةً بهذا الصدد لأحد الفلاسفة المعاصرين هو حسن زاده آملي، الذي ينقل عنه الحيدري قوله:

«اعلم أنّ الإنسان ليس إلّا علمه وعمله، وهما يتّحدان بالنفس اتّحادًا وجوديًّا، بل الأمر أرفع من التعبير بالاتّحاد، فإنّ وزانهما مع النفس وزان الجدار مثلًا مع أحجاره ولبنه وطينه، والجدار ليس إلّا هي، والنفس تتّسع بهما اتّساعًا وجوديًّا، والعلم مشخّص الروح الإنسانيّ، والعمل مشخّص بدنه الأخرويّ»[١].

ثمّ يعلّق الحيدري أنّ الكيفيّة التي يرتبط بها العمل بعامله تمرّ بمراحل ثلاث، هي: الحال، ثمّ الملكة، ثمّ الاتّحاد أو التحقّق[٢].

وبخصوص الاتّحاد، فإنّه «المرحلة التي تكون فيه الملكة جزءًا من وجود الإنسان. وهي أوّل درجات العصمة»[٣]. ومنها تمثّلات

---

(١) **عيون مسائل النفس** لحسن حسن زاده آملي، نقلاً عن: كمال الحيدري، **بحوث في علم النفس الفلسفيّ**، تقرير عبد الله الأسعد، الطبعة ٣ (قم: دار فراقد للطباعة والنشر، ٢٠٠٥)، الصفحة ٨٥.

(٢) **بحوث في علم النفس الفلسفيّ**، مصدر سابق، الصفحة ٨٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨٧.



تجسّم الأعمال وحقيقة النفس الحشْريّة. وهذه المراحل الثلاث هي تعبير عن مآلات الحركة الجوهريّة للنفس التي تبدأ جسمانيّةً، تحمل قابليّات وأحوال من التجرّد، إذا أكّدها الإنسان، بعلمه وعمله، تدرّجت في كمالاتها التجرّديّة الروحيّة حتّى تصل إلى أعلى كمالاتها المرتقبة والممكنة. ولا كمالات لهذه النفس إلّا بصلتها بعالم المادّة والجسم، وقدراتها التجرّديّة التي تكتمل بروحانيّتها، الأمر الذي يسمح لها بالصلة الواحديّة الممتدّة من عالم الطبيعة إلى ما بعدها في آن واحد، على مستوى ما بالقوّة والقابليّات، وفي مراحل تدرّجيّة على مستوى فعليّة الكمالات.

ولم تكتف الأبحاث الفلسفيّة في إبراز وجوه الوحدة في حقيقة النفس بذاتها، بل سعت إلى تجليتها على مستوى الوحدة مع بُعدها الروحيّ المفارق، أو إن شئت فقل المتجاوز، وعلى مستوى الوحدة مع بُعدها الطبيعيّ والمدنيّ – الدنيويّ.

ففي المستوى الأوّل من البُعد الروحيّ، تحدّث الفلاسفة والعرفاء عن كون النفس ظلّ الوجود الواجبيّ. إذ لا حدّ لمعلومها ومعقولها المسانخ لمصدرها العلّيّ، كما وأنّها تتّجه بحركة الشوق نحو مصدرها الذي عنه فاضت فتولّدت عبر ما أسماه صدرا بالحركة الجوهريّة، التي وإن وقعت في الطبيعة القابلة للتجرّد، إلّا أنّها تصل في الخاتمة لتمام ذاك التجرّد الكماليّ الروحانيّ.

لذا، فليست امتدادات النفس من عالم الطبيعة المادّيّ وشوؤنه إلى آخر مراحلها الروحانيّة إلّا نموذجًا عن مثالها الذي هو الذات الإلهيّة.

أمّا المستوى الثاني، فلقد عمل الفلاسفة، ومنهم الفارابي،



على إيلاء النفس، في تدبيراتها، صورة تدبير عالم الاجتماع والإنسان المدنيّ في مملكة السياسة والاجتماع، بحيث صدّروا أحكامًا على مواصفات وقيم المجتمع والمدينة تشابه مواصفات وقيم النفس الإنسانيّة. ولقد نظر كثير من فلاسفة المسلمين لهذه النتيجة، بحيث أفرغ ابن مسكويه وبذل جهدًا مضنيًا لترتيب تربية النفس في بُعدها المدنيّ، الذي اعتبره مجعولًا من اللّه، وما علينا إلّا تهذيبه ليؤدّي مهمّته التي خلقه اللّه لأجلها.

ثمّ جاءت جملة من المدارس الإشراقيّة والعرفانيّة في الفلسفة لتدرس الإنسان باعتباره صورة عالم صغير لعالم أكبر هو الوجود كلّه.

وما هذه المساعي إلّا لتأكيد عمق معنى مسؤوليّة الاستخلاف الإلهيّ للإنسان في الأرض. وهي مهمّة، رغم عِظَم ما قُدِّم فيها، تبقى وستبقى مفتوحةً على قراءات وأطروحات جديدة وخلّاقة. ولو أردنا المحور فيها لأمكن القول إنّه «معرفة النفس»، التي ساوت عند الأقدمين «معرفة الربّ»، وعلينا اليوم مهمّة إبراز كيف أنّها تساوي «معرفة العالم». من هنا، علينا أن نفصّل في دراسة بعدين عند الإنسان: بعد الطين، وبعد القلب.



المقالة الثالثة

زمن الطين وبدنه:
نافذة الإنسان نحو عالم الدنيا

تنتمي بعض المفردات من الكلام إلى مباحث تغوص، حسب طبيعتها، في عالم من التجريدات التي يهيم فيها الفكر دونما التوفّر على أيّما قدرة لالتقاط مفاصل تواصلها العمليّ مع الواقع.

كما أنّ مفردات كلاميّة أخرى تحمل قابليّات خاصّة على التكيّف مع حيثيّة نظر النُّظّار في مقاصدهم، بحيث قد تستغرق دلالاتها ووظائفها في التجرّد، أو قد تتفاعل مع القيم المؤسّسة لحقائق معنى الموجوديّة الحياتيّة.

ومن تلك المفردات: الذات، الهويّة، الفرد، الشخص، الواقع، العقل، المادّة، الجسم، البدن، الجسد، الوعي... وغيرها من كثير ممّا نطلقه وما نستخدمه في تأمّلاتنا وتواصلاتنا، لما لهذه المفردات من موقعها في فلسفات تطيب لي تسميتها بفلسفات إنتاج الضرورات، والتي تأتينا بالمصطلح، فتنحت له معنًى ووظيفة كلّما ارتبكت في إيجاد حلّ لمأزق استدلاليّ على مدّعًى معيّن، أو كلّما اضطرت لتسويغ مبدإ فكرة تؤمن بها. وعندما تضيق بها السُبُل تتذرّع بفكرة ما، هي أشبه بخيال مقتبس من عالم فضائيّ، أو افتراضيّ - حتى لا نقول وهميّ - وتقدّمها بثوب المفردة التي تحوّلها إلى



مصطلح تضفي عليه، فجأة، طابع المسلَّمة، لا لشيء إلّا لأنّها لم تجد، للخروج من مأزقها، إلّا مثل هذا الافتراض الاصطلاحيّ...

وهكذا تسير المعالجات الفلسفيّة على نسج مثل هذه المفردات والأقاويل بدعوى أنّها مسلّمات. حتّى نبيت مع أنظومة من الاختراعات التي يدّعي أصحابها أنّها مفتاح كلّ واقع وحقيقة. ومن هذه المفردات الاصطلاحيّة: الهيولى، والمادّة الأولى، والأجرام الفلكيّة... بل إنّ منها، أحيانًا، بعض الأصول الإثباتيّة لأدلّة وبراهين يسجن الباحث نفسه داخلها، ثمّ يفرض على الآخر خيارًا من اثنين: إمّا تبنّي إلهاماته الخاصّة، ليكون من أهل الحقيقة؛ وإمّا اتّهامه بعدم الفهم، إذ لم يوفّق لمعرفة عظيم ما آل إليه من استنتاجات أفضت إلى مثل تلك المفردات.

وقد يظنّ القارئ أنّي أقصدُ بذلك بعض وجوه الفلسفة القديمة، لكنّ حقيقة المسار الفلسفيّ يبيّن أنّ هذه المشكلة لم تخلُ منها فلسفة، وإلّا ما معنى، مثلًا، الكينونة والوجود عند الوجوديّة ومشتقّاتها، وما الفارق بينهما وبين ما يتحدّث عنه الصوفيّ، أو أهل الغنّوص، من حضور وشهود وكشف.. وما معنى العقل، بل والدماغ والذهن، لدى أكثر الفلسفات معاصرة؟ وما هي الحقيقة والمقاصد التي يتوخوّنها في قبول معناها أو رفضه؟

إلّا أنّ إيراد هذه الميزة لا يعني أبدًا أنّ هذه المفردات بلا معنى، بل المقصود أنّ الدلالات الفلسفيّة لهذه المفردات تتبع مقاصد منشئيها؛ لذا، فإذا أردنا دراستها علينا أن نتحقّق من أمرين اثنين:

أوّلهما: مُراد الناحت للمصطلح، ومقاصده الفعليّة، ثم



كيفيّة توظيفه لهذه المفردة، أو المصطلح، في نظامه الفكريّ أو الفلسفيّ العامّ الذي ينتمي إليه، أو الذي يريد صياغته. وعلينا، في هذا المقام، أن نتحقّق من مدى أهمّيّة هذا المصطلح وأولويّته، ليس فقط في تصريحات مستخدمه، بل في السلّم التراتبيّ لقيمة المباحث لديه. ويمكن، هنا، أن نشير إلى مصطلح الوجود في فلسفة الملّا صدرا، وهي فلسفة قامت في بناءاتها الهرميّة على الوجود كقاعدة لهرم نظريّته، بل وهي رأس الهرم في تلك النظريّة أيضًا. إلّا أنّ كلّ حركة المصطلح الذي صار عنوان المدرسة الفلسفيّة (الحكمة المتعالية) عند الملّا صدرا إنّما ينساق ويتحرّك في وجهة إثبات أصالة الوحدة التشكيكيّة، التي تعترف بمراتب وأحوال وأطوار ونشآت الموجودات، في عين التزامها بوحدة تلك المتكثّرات. بل إنّ فلسفته تريد إبراز الدلالة البيانيّة، والفلسفيّة البرهانيّة، لحقيقة الأحديّة الشخصيّة في الوجود. بحيث يظهر أنّ ما من ذات، أو شخص، إلّا ويرتبط، في حقيقة قوامه ومعناه، بالأحد صاحب الوحدة الشخصيّة.

ومن هذه الوحدة الشخصيّة الأحديّة يفرّع صدرا مباحثَ العِلّيّة، أو الإفاضة الوجوديّة، على بساط الموجودات ليعطي الموجود معنى شخصيّته الحقيقيّة، أو الجوهر ذي الوجود الرابط، بحيث يكون كلّ شخص فردٍ، صاحب ذات، ينطوي في «أناه» على مستويين:

المستوى الأوّل: وهو المعبّر عنه بالاسم من مثل النفس، والروح، والجسم، والجسد... وهو ما يشير إلى حدود الذات المقيَّدة بحيِّز المشخّصات العرضيّة.



المستوى الثاني: وهو المعبَّر عنه بالرمز والعلامة «الأنا»، والذي هو سرّ الشخص ولسانه، إلّا أنّه الذي لا يتحيّز إلّا بنفسٍ أو جسدٍ منتميان. كأنّما مادّة الأنا تقبل كلّ نفس في عين أنّها مفطورة على نفسٍ محدّدة، وتستدعي جسدًا محدّدًا. ولا يمكن لنا تفسير معناه، إلّا بتلك الفعّاليّات المشتركة للنّفس والجسد من علم وإيمان وعمل.

وهكذا، يظهر كيف أنّ المصطلح الأصل (الوجود) يتحوّل، في حركة الحراك الفلسفيّ، عند صاحبه إلى وظيفة أوّليّة لتحقيق مقصد فلسفيّ (الأحديّة، أو الواحديّة الشخصيّة، وهويّة الذات، وموقعها في مراتب الواقع ومنه). واستهداف مبحث هويّة الذات هنا، إنّما هو الإنسان في حقيقته، ومعناه، ورتبته، أي في قيمته، وقيمه الوجوديّة، ومصيره...

وإذا أردنا استخدام اللغة التي استخدمها صدرا في عنوان مبحثه الفلسفيّ لقلنا إنّه «المبدأ والمعاد» يُضاف إليه مباحث النفس. إذ هذه العناوين الثلاث إنّما تعني عرْضَ محوريّة اللّه كأصلٍ للوجود، ومحوريّة الإنسان، آيةِ الحكمة الإلهيّة، والعلّةِ الغائيّة، ومحوريّةِ حدث التقاء المصير الإنسانيّ بالمبدإ الإلهيّ كموجّهٍ للحياة وحركة الوجود والقدر.

ثانيهما، أو الأمر الثاني: علينا التحقّق من الحقائق التي يكشفها المفكّر، أو الفيلسوف، أو العارف، والتي يقدّمها ببيانات اصطلاحيّة، ممّا يضفي على المصطلح صفة العلميّة، ومن ثمّ التمييز بين ما يلجأ إليه في تبيان تجربته الخاصّة، ممّا يعطي المصطلح مواصفات الناتج الفنيّ الذي يتولّد عن تجربة فرديّة ومشاعر خاصّة، ما يجعله



خاصًّا بمنشئه، وله وظيفة الكشف عن نفس مُطلقِهِ، وبين كهوف الاصطلاحات التي تنبع من ضيق الفكرة والبيان عند المُسوِّغين للأفكار والفلسفات. وأزمة مثل هذه الاصطلاحات أنّها تتحوّل، بسبب السلطة المعرفيّة لأصحابها، إلى أصنام لا تُستساغ، ومُبهماتٍ لا تُفهم، إلّا أنّه ليس بالإمكان تجاوزها، ممّا يجعلنا بالغالب إمّا أمام خيار قبولها مقلّدين، أو تحطيمها واستبدالها، أو تأويلها وإعادة إنتاجها.

ورغم كلّ هذه الحالات، فلا مناصّ، لأيّ اجتهاد فلسفيّ، من التزام سبيل النقد البنّاء، وتجاوز صنميّة المفردات والمصطلحات والمفاهيم كمنجزات معرفيّة وفلسفيّة. ومن ثمّ الغوص في روح الفيلسوف، والمعنى الكائن في حيويّة روح المقاصد. ذلك أنّ المنتوج الفلسفيّ إنّما ينتمي إلى بيئة ثقافيّة تنتسب إلى زمن خاصّ. لذا، فإنّ فعّاليّتها في التأثير والدلالة قد تختفي، أو تضمحل، مع مرور الوقت الموصول بآنات الزمن. أمّا روح الفيلسوف الأصيل، فهي ذاك الموجود الذي تجرّد عن مقاطع الآن، ليتّصل بالزمن المنساب والسيّال، وليمتلك القدرة الدائمة على التماهي مع حيويّة المقاصد التي تنسج من خيوط أشعّة الحقائق ما يجعلها قابلة للظهور والتجلّي المتتالي على صفحات المظهر المتغيّر حسب أوعية الواقع الخاصّ لبيئة الزمن المتثاقف مع الآن. فقد تشيخ اللحظة أو تنعدم، وتتحوّل الواقعة إلى تراث، والتراث إلى ماضٍ، والماضي إلى نسيان، إلّا أنّ روح الحقيقة ونبض الواقع كلّما تقدّم ازداد تجوهرًا وتجلّيًا وحياةً لا تنقطع، فمتى كانت الحياة في أصلها عُرضة للانقطاع؟ إنّ حياة الروح، وجُهدَ ترفّعها، هما اللذان يحملان كلّ الواقع المتجاوز للحدود، والمفتوح على اللانهائيّة. ذلك أنّ المعرفة، كما الروح،



بدون اللانهائيّة، تتحوّل إلى جهل وموت. ولولا الاستغراق في الروح المتسامي لما أمكن للآتين معرفةَ ما مضى، فضلًا عن البناء عليه. ولتحوّلت حركة الحياة، كما المعرفة والعلم، إلى استدارات حول اللحظة التي يولّدها الناس بفعل وجودهم الآتي.

بمثل هذا الفهم، نقترحُ التعرّفَ إلى الإنسان والدين، كما الاعتقاد والإيمان والمصير. وعليه، يمكن أن ننظر إلى منتوج كلّ فلسفة، وجهد كلّ فيلسوف، على أنّهما فرصة ينبني عليها طموح التقدّم والتطوير. لأنّ ازدراء كلّ بيئة ثقافيّة لأيّ حكمة، أو فلسفة، أو فكر، هو ازدراء بقيمة الحياة المنبثّة والمفتوحة على القادم دومًا.

دلالات معنى الروح، والجسد - النفس

عند دراستنا للدلالات التي تحملها مفردات الهويّة - الذات، أو الجسد - النفس، لا بدّ من أن نستحضر، في الآن نفسه، الحقل الدلاليّ الذي نريد منه التعرّف إلى معنى هذه المفردات. كما ولا بدّ من استحضار الحركة التي انتقلت عبرها هذه المفردات الاصطلاحيّة لتكون مفاهيم حاكمة في المنظومة الفلسفيّة، أو النظام الدينيّ الذي تولّدت فيه هذه المفردات، ونمت، في حركة المعرفة، عند المتتبّعين من الملتزمين المؤمنين بهذه المنظومة الفلسفيّة، أو ذاك النظام الدينيّ.

بدايةً، يمكن أن نلحظ وجوهَ اختلافٍ في المعنى بين ما تقدّمه الشروحات اللغويّة، وبين الاستخدامات العلميّة في فنون المعارف لهذه المصطلحات:

وفي الشروحات اللغويّة، «لا يقال لغير الإنسان جسد من



خَلقِ الأرض... وقد يقال للملائكة والجنّ جسد، وكلّ خلق لا يأكل ولا يشرب من نحو الملائكة والجنّ ممّا يعقل فهو جسد»[١]. إذًا، هناك اقتران مميِّز بين الجسميّة والعاقليّة ليسمّى الجسم جسدًا. بل إنّ بعض الكتب اللغويّة ذهبت لاعتبار أنّ كلّ مخلوق «لا يأكل ولا يشرب من نحو الجنّ والملائكة ممّا يعقل فهو جسد»[٢]. «أمّا الجسم، فهو جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدوابّ وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق»[٣]. وقد عرّفوا البدن أنّه سوى الرأس.

لنعرف من هذا أنّ اللغة نسبت إلى البدن والجسم البُعدَ الماديّ الطبيعيّ، بينما نسبت الجسد للعقل في البدن، أو الجسم، الذي يمتاز بالعقل خاصّة فيما لا يغتذي بالأكل والشرب. وقد عملوا على تحديد معنى الشخص بالقول إنّه سواد الإنسان وغيره، تراه من بعيد... وكلّ شيء رأيت جسمانه فقد رأيت شخصه، وهذا يعني أنّ الحيثيّة المتفاعلة مع الشأن الطبيعيّ للبدن هي المسمّاة بالجسم، وأنّ تلك الحيثيّة الملحوظ فيها العاقليّة هي الجسد، وأنّ ما يظهر ويطلّ به الفرد من الناس على غيره هو شخصه[٤]... أمّا الروح، فإنّها جاءت من الريح، وقد تطلق على الرحمة، إلّا أنّ بحثها اللغويّ خضع

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر)، الجزء٣، الصفحة ١٢٠، مادّة «جسد».

(٢) محمّد بن محمّد الزبيديّ، **تاج العروس** (بيروت: دار ليبيا - دار صادر، ١٩٦٤)، الجزء ١، الصفحة ١٩٢٧.

(٣) **لسان العرب**، مصدر سابق، الجزء ١٢، الصفحة ٩٩.

(٤) المصدر نفسه، الجزء٧، الصفحة ٥٤.



لتوصيف المسمّيات التي وردت في القرآن والحديث، فروح اللّه «رحمة اللّه»، وهي رحمة لقوم، وإن كان فيها عذاب الآخرين، وفي التنزيل ﴿وَلاَ تَيْئَسُوا مِنْ رَوْحِ اللّهِ﴾[1]، أي من رحمة اللّه، والجمع أرواح، والروح النفس يُذكّر ويُؤنّث...

واعتبر الزجّاج أنّ الروحَ الوحيُ، أو أمرُ النبوّة، ويُسمّى القرآن روحًا. أمّا ابن العربيّ فاعتبر الروحَ الفرحَ، والروح القرآن، والروح الأمر، والروح النفس.. والجامع بين مجمل هذه المعاني أنّ فيها حياة، إمّا لمادّة، أو لنفس ومعنويّة[2]...

أمّا النفس فإنّه ورد في كلام العرب على ضربين:

الضرب الأوّل: خرجت نفسه، أي روحه.

الضرب الثاني: معنى النفس فيه جملة الشيء وحقيقته[3].

ولو عدنا إلى كتب التعاريف الاصطلاحيّة، كتعريفات الجرجانيّ، فإنّها ذهبت إلى أنّ الجسد «كلّ روح تَمَثَّلَ بتصرّف الخيال المنفصل، وظهر في جسم ناريّ كالجنّ، أو نوريّ كالأرواح الملكيّة والإنسانيّة، حيث تعطي قوّتهم الذاتيّة الخلع واللّبس، وفلا يحصرهم حبس البرازخ»[4].

من الواضح أنّ هذا التعريف دمج بين الجسد، وجهة العاقليّة

---

(١) سورة **يوسف**، الآية ٨٧.

(٢) **لسان العرب**، مصدر سابق، الجزء٢، الصفحة ٤٥٥.

(٣) انظر، المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٤٥٥.

(٤) عليّ بن محمّد الجرجانيّ، **التعريفات** (مكتبة لبنان، ١٩٨٥)، الصفحة ٨٠.



المتمثّلة بالخيال المنفصل عند مخلوقات تتلبّسها أبعاد غير جسميّة، وهي قادرة على نحو من الإنشاء لأبدان خاصّة، أو وجودات خاصّة، على طريقة الخلع واللبس.

وهذا التعريف، رغم خروجه عن فطريّة وعفويّة التعريفات اللغويّة، وتأثّره الواضح بثقافة فلسفيّة هلّينيّة، إلّا أنّه تماشى، من حيث المضمون، مع الجانب اللغويّ، ليتضافر مع ما يمكن أن نلمحه من استفادات نصوصيّة قرآنيّة ودينيّة. والأمر عينه قد نلحظه حينما عرّف الجسم بأنّه «جوهر قابل للأبعاد الثلاثة»[1]. وحينما عبّر عن الروح الإنسانيّ بأنّه «هو اللطيفة العالِمة المدركة من الإنسان، الراكبة على الروح الحيوانيّ، نازل من عالم الأمر، تعجز العقول عن إدراك كنهه، وتلك الروح قد تكون مجرّدة، وقد تكون منطبقة في البدن»[2].

وقبل أن نذكر الاستفادات الممكنة من هذه التعريفات، فمن الضروريّ أن نستكمل حلقة المفردات المتعلّقة بالموضوع عندما يشير، مثلًا، إلى تعريف مفردة «السرّ» فيعتبرها «لطيفة مودعة في القلب كالروح في البدن، وهو محلّ المشاهدة، كما أنّ الروح محلّ المحبّة، والقلب محلّ المعرفة»[3]. أمّا النفس فإنّها

«الجوهر البخاريّ اللطيف الحامل لقوّة الحياة والحسّ والحركة الإراديّة، وسمّاها الحكيم: الروح الحيوانيّة، فهو جوهر مشرق للبدن،

---

(١) **التعريفات**، المصدر نفسه، الصفحة ٧٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١١٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٣.



فعند الموت ينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن وباطنه، وأمّا في وقت النوم فينقطع عن ظاهر البدن دون باطنه»[١].

فالنفس هي تلك القوّة الجاعلة طاقة الحياة والإدراك في الجسد الإنسانيّ، لذا، فإنّ الخالق سبحانه، حسب الجرجانيّ، جعل تعلّق النفس على مستويات ثلاث، إمّا إحياء لظاهر وباطن البدن وهو المسمّى باليقظة، وإمّا إحياء لفاعليّة الباطن دون ظاهره، وهو النوم، وإمّا انقطاع كامل عن البدن، وهو الموت. ثمّ يشرع بتقسيم صنوف النفس التي أطلق عليها الأخلاقيّون اسم النفس الأمّارة، فاعتبرها «هي التي تميل إلى الطبيعة البدنيّة»[٢]. وهذا يعني أنّ في الطبيعة البدنيّة احتياجات خاصّة وحيّة في مثل النفس بما هي إرادة منشئة، تجنح للشهوة البدنيّة ممّا يجعل من النفس أمّارة بالسوء.

بينما أنّ النفس القدسيّة هي التي تستحضر كمالات النوع على وجه يقينيّ[٣]. فيعتبر أنّ النفس اللوّامة «هي التي تنوّرت بنور القلب قدر ما تنبّهت به عن سِنةِ الغفلة كلّما صدرت عنها سيّئة بحكم جِبلّتها الظلمانيّة، أخذت تلوم نفسها وتتوب عنها»[٤]. أمّا النفس المطمئنة فهي «التي تمّ تنوّرها بنور القلب حتّى انخلعت عن صفاتها الذميمة وتخلّقت بالأخلاق الحميدة»[٥]. أمّا أخيرًا، فإنّه

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٣.

(٣) يقول الجرجانيّ، «وهي التي لها ملكة استحضار جميع ما يمكن للنّوع أو قريبًا من ذلك على وجه يقينيّ»؛ انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٤.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٣.

(٥) المصدر نفسه.



اعتبر النفس الناطقة «هي الجوهر المجرّد عن المادّة في ذواتها مقارنة لها في أفعالها»[1].

وهذا التعريف الأخير، ميّز الذات الخاصّة بالنفس أنّها، رغم تجرّدها، فهي تقترن اقترانًا لا ينفى عن المادّة في أفعالها.

والسؤال، هنا، أيُّ نحو من الاقتران هو هذا الذي يربط ذات النفس بما هي مجرّدة مع المادّة في أفعالها؟ خاصّة أنّه حينما تحدّث عن حياة البدن وحسّه والحركة الإراديّة. تحدّث عن النفس، كما أنّه اعتبر أنّها قد تكون مجرّدة، وقد تكون منطبقة على البدن. ثمّ إنّه تحدّث كغيره عن شروقٍ للروح على الظاهر، وهو البدن، كما أنّ لها شروق للنفس بما هي باطن الإنسان، وهل هناك باطن معزول عن الظاهر؟

ولم يغفل عن استخدام تعابير جسميّة لمعارف وحيوات معنويّة، من مثل الطبيعة البدنيّة، الشهوات الحسّيّة، القلب وغيرها... معتبرًا أنّها محالٌّ لأمور أخلاقيّة، أو معنويّة، من مثل المحبّة، والحياة، واليقظة، والغفلة، وغير ذلك. ممّا يعني وجود علاقة تبادليّة بين حقيقة الجسم وحقيقة الروح، قد نعبّر عنها بالجسد أو النفس. فهل محلّ أفاعيل النفس في الجسم الطبيعيّ هو الجسد المادّيّ عينه، ممّا يعطي النفس صفة التجسّد، وقابليّة التماهي، بنحو ما، مع المادّة؟

لعلّ هذا ما نلحظه، أو نستشفّه، من التعاريف التي مرّت معنا،

---

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٦٤ و٢٦٥.



سواءً اللغويّة منها أو الاصطلاحيّة. وهذا ما يدفعنا لإعادة القراءة للمجال الدلاليّ الموجود في بعض المباحث القرآنيّة، مقارنين إيّاه مع النصّ القرآنيّ والحديثيّ، كما وسيدفعنا لمراجعة المجال الدلاليّ الفلسفيّ المرتبط بهذه المباحث، ساعين لطرح الموضوع ضمن إطار الحوار والتثاقف الفكريّ والفلسفيّ بين نموذجين نسقيّين:

النموذج الأوّل: وهو الفلسفة والعرفان الإسلاميّ؛ وسنركّز، بهذا الصدد، على مدرسة الحكمة المتعالية.

النموذج الثاني: وهو ذاك المتداول في الأوساط الفلسفيّة الغربيّة والعربيّة المتأثّرة بالفلسفة الغربيّة.

وإنّما نريد من هذه المقاربة الحواريّة أن نسند المراجعة للحقول الدلاليّة القرآنيّة، والفلسفيّة الإسلاميّة، بما يساعد على فهمها عند إثارة النقاش الذي يُخرج الطرح عن دائرة القبول التلقينيّ، والتأثّر العفويّ.

وسنعمد، أحيانًا، إلى استطلاع آراء بعض الكلاميّين بالمقدار الذي يساعد على فهم هذه الموضوعات في سياق الفنّ الأقرب للبيان الإسلاميّ – أي علم الكلام – لأنّا نرى أنّه من المفيد، في هذا البحث، أن نستجلي فرضيّة مفادها أنّ تعارف اصطلاحات العلوم الإسلاميّة كلّما كانت أقرب صلة بالصدور عن النصّ، أو «البيان»، فإنّها تصبح، في تحديداتها، أكثر تعبيرًا وتمثيلًا لروح الأطروحة الإسلاميّة، فيما يخصّ مسألة البدن والنفس، من تلك التي ترتكز على البراهين والعقليّات في إيضاح مفادات العموم والتفصيل الشرحيّ للمقولات والموضوعات والمصطلحات الإسلاميّة.

ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى مستوى تأثّر الفلسفة



والعرفان النظريّ بمدارس يونانيّة، وفارسيّة، وهندوسيّة أحيانًا، بل وتأثّرها ببعض الاتّجاهات الدينيّة، خاصّة في جانب التبرير النظريّ للعزلة والانكفاء والرهبنة، إذ ساد اعتبارٌ مفادُهُ أنّ رشد الروح إنّما يكون باحتقار البدن.

ومن السهل أن يلحظ الباحث التقاربَ الشديد، والتأثّرَ الواضح، بين الكلام في اصطلاحاته، واللغة في شروحات المفردات. لذا، نجد أنّنا فيما نحصي عند المعتزلة من تعاريفهم للإنسان «في ثلاثة تعاريف رئيسيّة وهي: أوّلًا: تعريف أبي هذيل القائل: «إنّ الإنسان هو الشخص الظاهر المرئيّ الذي له يدان ورجلان: وكان لا يجعل شعر الإنسان وظفره من الجملة التي وقع عليها اسم الإنسان». ويقول ابن حزم: إنّ أبا الهذيل يعتبر «النفس عَرَضًا كباقي أعراض الجنس»... والتعريف الثاني هو تعريف النظّام القائل: «إنّ الإنسان هو الروح، ولكنّها مُداخلةٌ للبدن، مشاركة له، وأنّ كلّ هذا في كلّ هذا». وأخيرًا، تعريف بِشر بن المعتمر القائل «إنّ الإنسان جسد وروح، وأنّهما جميعًا إنسان، وأنّ الفعّال هو الإنسان الذي هو جسد وروح»»[1].

ومن الملاحظ في هذه التعاريف الحضور الهامّ لدور الجسد، بحيث اعتُبِرَ الإنسانُ – والإنسان عند الكلاميّين هو الذي ينصبّ عليه التكليف وترِدُ في حقّه الأحكام – جسدًا إمّا يمثّل تمام حقيقة معنى الإنسان، وأنّ النفس، أو الروح، من أعراض معنى الحياة فيه،

(١) انظر، ألبير نادر، **فلسفة المعتزلة** (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٥٢)، الصفحتان ٧٤ و٧٥؛ أُخِذت النّصوص بحرفيّتها.



وإمّا أنّ الإنسان هو هذا الجامع المشترك لفعّاليّة جدليّة العلاقة بين الجسد والروح. كما أنّ المُلفت كون الذين اعتبروا الروح جسمًا لطيفًا مُداخلًا لهذا الجسم الكثيف، كما هو المنقول عن النظّام، زعموا أنّ الروح جوهر واحد غير مختلف ولا متضادّ، فهي ليست نورًا ولا ظلمة، وليست متميّزة عن النفس ولا عن الحياة؛ وينتهي النظّام إلى أنّ الروح لا تُرى على الحقيقة، وإنّما يُرى الجسد الذي فيه الإنسان. ثمّ لمّا اعتبر النظّام الروحَ العنصرَ الجوهريّ في الإنسان، ذهب إلى «أنّ الإنسان هو الروح؛ كما قال إنّ الإنسان لا يُرى على الحقيقة؛ وإنّما يُرى الجسد الذي فيه الإنسان؛ فالصحابة لمّا رأوا رسول اللّه إنّما رأوا قالبًا فيه الرسول»، وينتهي النظّام إلى القول، إنّ «الروح التي هي الإنسان مستطيع بنفسه، هي بنفسه، وإنّما يعجز لآفةٍ تدخل عليه، والعجز عنده جسم»[1].

وهنا، نكون مع انعطافة منشؤها دخول التفكير الفلسفيّ – الغنّوصيّ على علم الكلام عند المعتزلة، والذي عبّر البعض عنه عبر فِرق غنّوصيّة اعتبرت أنّ الجسد المتألّه هو صورة تعكس ما يراه الرائي من بعد الروح، أو الوجود المفارق، كما وعبّرت عنه بعض الفرق الصوفيّة والعرفانيّة بالحقيقة المحمّديّة، وإن كانت هذه الأخيرة أولَت الجسد قيمةً ما، إلّا أنّها تساوي العجزَ عند النظّام، والنقصَ الوجوديّ المشابه لفكرة الخطيئة المسيحيّة؛ وهو ما استغرقت في شرحه الفلسفة العرفانيّة، أحيانًا، فضلًا عن الصوفيّة.

مجموع هذا الذي أوردناه يكشف أنّ علم الكلام المقارب

---

(١) انظر، المصدر نفسه، الصفحتان ٧٧ و٧٨.



لدلالات اللغة والمنبعث من محاولات فهم النصّ الدينيّ أمّن حضورًا حسّاسًا للجسد، شكّل منه نافذة لمعرفةِ ما مازجه من مركّب، أو مركّبات، تساوي الإنسان - هنا أو الإنسان هناك - في عالم ما بعد الموت الذي يشكّل جزاءً أخرويًّا لفعل التكليف الدنيويّ، ولتصبح المعرفة، والسلوك، والأخلاق، والقيم على خطّ واحد من حيث المنشأ الإنسانيّ، والاستمرار لهذه الحقيقة التي هي هويّة الإنسان ما بعد الحياة - هنا وهناك.

ولا يعني هذا أنّ الأصالة للجسد وحده، كما وأنّ لا أصالة للنّفس وحدها، لأنّ الأصالة الأحاديّة الجانب هي منهج في القراءة وقع تحت تأثيره كلّ الذين سعوا لمناقشة الثنائيّات منذ أفلاطون، في مقولته حول الجسد والنفس، مرورًا بالمادّة والصورة عند أرسطو، إلى أن كانت فاتحة الثنائيّات الحديثة عند ديكارت، وما استتبع ذلك من فلسفات غربيّة لقراءة الإنسان.

وهي فلسفات تستوجب منّا قبل مطالعاتها أن نتحدّث بشكل سريع حول نظرة المسيحيّة للموضوع، إذ لا يخفى حجم التأثير الذي تركته المسيحيّة في الرؤى والتحاليل والافتراضات التي صاغها العقل الغربيّ.

الجسد - النفس - الفكر في الإطار الغربيّ

يذهب الفكر الغربيّ إلى اعتبار أنّ الأسطورة والفنّ هما مصدر ونافذة كلّ قراءة معرفيّة، أو أنثرُبولوجيّة. وتكاد قصّة الإنسان تبدأ في المسيحيّة عندما كان «آدم في الفردوس، يعيش حالة غبطة بدون أن يعرف الأمراض والأسقام أو الأهواء والشهوات المرفوضة. وكان مُعدًّا



للخلود الأبديّ. خلقه اللّه حرًّا صاحب سلطان في اختيار الخير أو الجنوح إلى الشرّ... ولكنّ آدم اختار المعصية، حرّيّته عاكست حرّيّة اللّه ومشيئته. ارتكب الخطيئة فدخل الفساد إرادته وطبيعته، فوقع فريسةً للأهواء المرفوضة، خاضعًا للآلام وسائر الأعراض والتقلّبات. ومات روحيًّا فنتج عن موته الروحيّ موته الجسديّ، وانحلال الجسد بعد الموت وصيرورته ترابًا. ودخلت الخطيئة إلى العالم، وصار جميع الناس يرِثون طبيعة آدم الساقطة، فخضعوا، مثله، لشريعة الموت والانحلال»[١].

«ولكنّ المسيح قد هزم الخطيئة، وهو الذي قد اتّخذ الجسد البشريّ»[٢]، ثمّ يُصلب المسيح - حسب الرواية المسيحيّة - ويُطعن جسده الذي بآلامه افتدى خطايا الناس (الأجساد البشريّة). ثمّ وُضع في قبر إلّا «أنّ جسد المسيح الذي أُقيم من بين الأموات هو جسد حقيقيّ (**لوقا** ٤٢: ٣٩، ٤٢، **يوحنّا** ٢٠: ٢٧)، إلّا أنّه لم يعد خاضعًا لشروط الوجود نفسها كما كان قبل الآلام (**يوحنّا** ٢٠: ١٩ و٢٦)، فلم يعد بعد ذلك جسدًا بشريًّا (**كورنثوس الأولى** ١٥: ٤٤) وإنّما هو جسد مجيد.. فلمّا هدم جسده وأُعيد بناؤه مجدّدًا في ثلاثة أيام حلّ محلّ الهيكل القديم كعلامة لحضور اللّه ما بين البشر»[٣].

وبالطقوس الكنسيّة، كالإفخارستيّا، «أصبح جسد المسيح

---

(١) إسبير وجبّور، **سرّ التدبير الإلهيّ، التجسّد** (المنشورات الأرثوذكسيّة، ١٩٨٠)، الصفحة ١٥٠.

(٢) **معجم اللاهوت الكتابيّ** (بيروت: دار المشرق، الطبعة٣، ١٩٩٦)، الصفحة ٢٤١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤١.



روحًا محييًّا... وتقوم الكنيسة إذًا باختيارٍ له طابع خاصّ: فالشراكة في جسد المسيح تجعلها تحيا بنوع جديد»[١].

لكن، بأي نحوٍ من الشراكة الإحيائيّة يصطفّ المسيحيّون مع جسد المسيح «عندما يقول بولس، إنّنا نكوِّن جميعًا جسدًا واحدًا (١٢: ١٢) وإنّنا أعضاء بعضنا لبعض (رومية ١٢: ٥) لا يكون الأمر مجرّد استعارة، كما في القصّة اليونانيّة عن الأعضاء والمعدة التي يستغلها لهذه المناسبة، وإنّما هو جسد المسيح بعينه الذي يوحّد بين مختلف الأعضاء للجسم الذي يكوِّنه كلّ المؤمنين بفضل المعموديّة»[٢].

بناءً عليه:

١- فإنّ جسد الخطيئة تحوَّل إلى ما كان عليه من جسد المجد السماويّ، وعاد بالمسيح إلى فردوس آدم الأوّل.

٢- صار الجسد كالروح، وحكمُه حكمُها، فهو، وإن بقي على شكله البشريّ، إلّا أنّه ما عاد يُصاب بالزوال والانحلال، وهذا ما صرّح به «الدمشقيّ إذ يقول إنّ الآباء المُلهمين ذهبوا إلى أنّ جسد المسيح كان غير قابلٍ للتلاشي في القبر... وأنّ اللاهوت قائم لكي يلبس الجسد، بعد الموت، عدم البلى»[٣].

٣- وما سرّ الخروج عن هذا المجد الفردوسيّ إلّا أنّ آدم

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٢.

(٣) **سرّ التدبير الإلهيّ**، مصدر سابق، الصفحة ١٥٣.



خالفت حريّته حريّة اللّه، وهذا ما سيؤسّس فيما بعد لفلسفة الحريّة على أصل من الجسد كحقيقة نهائيّة في بعض الفلسفات الغربيّة.

٤- وبهذه الانتكاسة الروحيّة صار الجسد، بعد أن كان جسمًا، مصدر النكوس الوجوديّ، الخطيئة، الموت، الانحلال... إذ في المسيحيّة، الجسم هو ما يتجاوز اللحم والدم، والجسد بالخطيئة يمكن أن يسيطر عليه، كما أنّ الروح يمكن لها أن تخلّصه.

٥- وهكذا، ترتفع الجماعة المسيحيّة إلى فردوسها حينما تكوِّن بمجموعها أعضاء جسد المسيح.

هذه السرديّة للذات، من منظور الجسد السماويّ، بما هو شأن أرضيّ ومنبع الخطيئة، تمّ تجاوزها مع «الحدث»، أي حينما دخل المسيح الزمنَ، وتحيّز لينفي الأحياز المُحاطة بالموت والخطيئة. وقد ولّدت (هذه السرديّة) في الفن المسيحيّ، والذي عبّرت عنه الأيقونات أفضل تعبير، صورًا ورسومات ورمزيّات خاصّة، جسّدت صورة المسيح ومريم والملائكة والقدّيسين والحواريّين وغيرهم، بشكل لا يشابه الجسد إلّا في بعضٍ من الشكل الخارجيّ. إذ الملائكة أجساد ذات ريش، وهي منتفخة الوجه واليدين والبطن، وتكاد تشابه «الصُّور»، أو البوق، الذي يؤذِنُ النفخُ فيه بالآتي من الزمن الأخير، أو ما بعد عالم الدنيا. ومريم وجهُ طُهرٍ يبتسم للألم، بأمل خلاصيٍّ خاصّ. تفتح يديها التي تغطّيها والجسدَ أثواب زرقاء وبيضاء بطريقة نصف دائريّة كأنّما تلتفّ حول الأرض. وقدماها ككلّ صور القدّيسين لا تلامس صعيد الأرض - ترميزًا لانتماءٍ مفارق لهذه الأرض - أمّا المسيح الطفل فهو لا يحمل وجه الطفولة، بل رشد



الحكماء، وإن بجسم طفوليّ صغير كتعبير عن خروجه العجائبيّ عن كلّ مألوف، وهو بذلك، يأتي في السياق العجائبيّ لمقولة أنّه إنسان كلّه، إله كلّه، التي تمثّل السرّ العصيّ على الفهم، بل الأمر المتّسق مع المستحيل.

والصور كلّها تتجاوز حدود وخصائص المكان، تمامًا كما تتجاوز طبيعة الجسد الفيزيقيّ، ذلك أنّ المسيح ومن معه يشكّلون الحدث، والحدث ولادة زمن. وهو أمرٌ بعيد عن المكان، أو إن شئت فقل يفارق المكان بثالوثه. وهذا ما تعبِّر عنه أيقونة الثالوث المقدّس التي، إذا ما دُرست فيها الأبعاد، استقامت على ركيزة الثالوث، ونفحات الطهر من حمائم السماء. لذا، خرجت المسيحيّة عن كلّ انتماء للأرض، حتّى الشريعة، وصارت روحًا تحيا، إذ تعبِّر عن مقاصد السماء.

على نقيض مثل هذه الرؤية، قامت النديّة الفلسفيّة والفنيّة في الغرب، إذ عكست الموقف من مركزيّة عالم ما بعد الدنيا، حيث جوار المسيح، إلى الدنيا نفسها، إلى الطبيعة عينها، إلى الجسد المتحيّز الذي به يولد الزمن، وعنه يصدر كلّ حدث. وكلاهما (الزمن والحدث) نتيجةٌ لكينونة الجسد بما هو الحكم على كلّ فرضيّة، أو توقّع، وبدونه كلّ أمر يصبح عُرضة للتناقض المنطقيّ. فلا حياة بعد ما نحن عليه من الدنيا إذ بالموت ننتهي، وأيّ كلام عن عودةٍ بعد الموت يستوجب خللًا منطقيًّا، ذلك أن أستمرَّ أنا، بما أنا هويّة، يستوجب حفظًا لنَفسِ ما كُنتُ عليه، وهو ما أسمته الوضعيّة المنطقيّة الاستمراريّة الزمانيّة – المكانيّة، «ولا يمكن تجنّب الوقوع في شرك التناقض في هذه الحالة إلّا إذا فصلنا منطقيًّا



مفهوم الهويّة الشخصيّة، ومفهوم الهويّة الجسمانيّة»[1]. وهذا ما ترفضه هذه الاتّجاهات، لأنّ الشخص إنّما يدرك ويتفاعل مع العالم من حوله باعتباره وجودًا جسمانيًّا.

حتّى الألم والذاكرة هي أمور خاصّة بي كفرد محدّد؛ كجسد متحيّز ومحدّد. وإذا لم تكن حالات جسمانيّة فهي، بلا شكّ، ينبغي أن يواكبها الجسد دومًا. بناءً عليه، فإنّ المكان، الطبيعة والجسد هي ملاك كلّ صواب، وكلّ ما فارقها ليس له من نصيب سوى التناقض المنطقيّ.

هذا الموقف تمّ تجاوزه عند كثير من الاتّجاهات الفلسفيّة التي عالجت الموضوع. إذ اعتُبرت مسألة التناقض المنطقيّ ذات خناق ضيّق، ولا يمكن معالجة المسائل الأنطولوجيّة، أو الروحيّة، أو المعيوشة بمثل هذا الأفق المسدود. ولعلّ من الرؤى التي شكّلت منافذ على مبحث الجسد بطريقة مفتوحة الظواهريّة، والوجوديّة، والقراءات القائمة على ما يعايشه الناس من مسلّمات وجدانيّة صريحة... وهذه القراءات لم تخضع، إلى اليوم، للسياق الجديد الذي دخل المبحث فيه، والذي قام على رفض ثنائيّة الجسد – النفس ليتحدَّث عن الجسد – الفكر – أو الذهن – بقراءة، والجسد المفكّر بقراءة أخرى.

وكلتا الوجهتين تعتبران الجسد أصلًا وأساسًا نبحث فيه عن قوّة الفكر لنتساءل: هل هي نفس الجسد، أم هي طاقة يدفعنا

---

(١) عادل ضاهر، **الفلسفة والمسألة الدينيّة**، الطبعة ١ (السويد - لبنان: دار نلسن، ٢٠٠٨)، الصفحة ٢٣٧.



الجسد لمعرفتها، ولو بوجهها العامّ؟ وبما أنّ الجسد المحسوس هو مركز المبحث، فلا بدّ من خضوع منهج البحث لحيثيّة الموضوع عينه، حتّى ولو تضارب المنهج مع إشكاليّة الوعي الذكيّ الذي يخالف الذكاء الاصطناعيّ، وإشكاليّة القصديّة. لكن ما يعنينا هنا، ليس استعراض هذه النظريّات ولا نقاشها، بل هو التأكيد على هذه الأحاديّة التي تملّكت عقل أصحاب هذا المبحث، والتي صارت حدود الجسد، هنا أيضًا، هي الأفق المتاح للبحث والتقييم، وما يمكن أن ينتج عن ذلك من رؤية للوجود وقيم الحياة.

هذه الرؤية والقيم الحياتيّة تمثّلت بالتيار «الجسدانيّ» الذي واكب بعض المدارس الوجوديّة - كما عند سارتر - وأفضى إلى نشوء مبدإ اللذّة الجسديّة عند فلاسفة معاصرين، مثل ميشال اونفري، وهي آراء ترى حدود الإنسان، ومضمون حقيقته، في تمثُّلِهِ الجسدَ العاريَ المفتوحَ على حريّةٍ تامّةٍ تمثُّلَ معيار الصواب، وأنّ أيّ خلاف لهذه الوجهة هو حرب على الإنسان نفسه. لذا، فإنّ مفاهيم الإيمان والعفّة في الأديان إن هي إلّا معوِّق الحرّيّة، بل وكلّ نهوض إنسانيّ.

وهذا ما يعاكس السرديّة المسيحيّة التي اعتبرت أنّ النكوص الإنسانيّ وليد حريّة الإنسان المواجه لحريّة الإله.

من الواضح، أنّ هذه القراءات تفتقد الروح الفلسفيّ في المعالجة، وهي أقرب لتكون قراءة تقريريّة لمواقف من الوجود والحياة. ولم تستطع أن تقارب مستوى المباحث الفلسفيّة التي سبقتها في معالجة موضوع الجسد، والتي، كما أشرنا، انطلقت في رحلتها المعرفيّة من ثنائيّة ديكارت بين الجسد والنفس. هذه الانطلاقة



التي اختُلف عليها من حيث النتائج، إلّا أنّها استقرت على اعتبار استحضار «الأنا» كذات مفكّرة عاقلة، في مقابل موضوع أو جسد.

وإذا كان «الجسم عند أرسطو لازم لجميع الأفعال النفسيّة، بالرغم ممّا يبدو من أنّ بعضها مباين للمادّة، مثل فعل التعقّل. فالتعقّل، ولو أنّه خاصّ بالنفس، وليس له عضوٌ بعينه ويشارك فيه، إلّا أنّه مفتقرٌ للخيال، ولا يتحقّق الخيال من غير الجسم»[١]. ممّا يعني أنّ أرسطو أرسى قواعد واضحة لعلاقة المعقول بالمتحيّز المادّيّ الممتدّ. أمّا ديكارت، فإنّه في ثنائيّته تحدّث «عن جوهرين منفصلين متمايزين، هما الفكر والامتداد»[٢]. إلاّ أنّ المؤوّلين له ذهبوا لاعتبار تقريره عن وجود ثالث هو اتّحاد الجسم بالنفس، ما ينتج أمرًا ثالثًا مخالفًا لكلا الجوهرين حتّى تصبح الجواهر ثلاث، وهي «طبائع متساوية في قيمتها وفي استقلالها، وهي متساوية كذلك في ارتباطها بالجوهر المطلق، أي في اتّصالها باللّه، من حيث إنّ اللّه هو أساس لصحّة الحكم بوجود امتداد خارجيّ، وهو أساس لحقيقة الاتّحاد بين النفس والجسم البشريّ»[٣]. ممّا عنى – حسب المؤوّلين – أنّ ما ينتج عن التأمّل المِتافيزيقيّ بوجود جوهرين منفصلين يختلف عن التأمّل الإنسانيّ، إذ الحكم على وجود اتّحاد بين النفس والجسم، عند ديكارت – بحسبهم – «يرجع إلى التجربة الباطنيّة الذاتيّة، أي التجربة المعيشة Erlebnisse. وهذه التجربة تكشف لنا عن كيفيّات معيّنة

---

(١) حبيب الشارونيّ، **فكرة الجسم في الفلسفة الوجوديّة**، الطبعة ٢ (بيروت، ٢٠٠٥)، الصفحتان ١٢ و١٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٦.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٦.



خلاف الامتداد الهندسيّ»[1]. «ديكارت إذن، يفسّر التجربة الباطنيّة التي تتّسم بوجدان معيّن، مثل اللذّة والألم وسائر الانفعالات، وتتميّز من ثمّ عن الفكر الخالص كما يتمثّل في التفكير العقليّ الرياضيّ، باعتبارها تستمدّ هذا الوجدان وتكتسب طابعًا انفعاليًّا نتيجة لتداخل الجسم في مجال الفكر الخالص... والوجدان، من حيث هو انفعال، لا يستمدّ مبدأه من ماهيّة هذا الفكر، وإنّما من تداخل عنصر غريب خارجيّ هو الجوهر الممتدّ»[2].

بمقابل هذا الرأي، ذهب البعض، مثل «كلود بروير، إلى أنّ هناك تطابقًا تامًّا داخل الكوجيتو بين وجود الأنا وفعل التفكير، بحيث يعني الكوجيتو فعل الحكم l'act de juger، وهو بذلك يستبعد التجربة الباطنيّة بالجسم داخل الكوجيتو، لأنّ جميع أنماط التفكير، بما في ذلك الإحساس، تعود عنده إلى الفعل الخالص للحكم. حقيقة، إنّ الإحساس الذي أعانيه هو إحساسي أنا»[3]. إذًا، الوجدان، كما الجسم، عَرَضٌ تابع للجوهر المفكّر، وليس عَرَضًا دخيلًا...

وبهذا، يمكن أن نرقب كيف أنّ التأويليّة الفلسفيّة عند قراءة نصّ ديكارت شقّقت منه اتّجاهات منها:

---

(١) انظر،

Méditations métaphysiques, Méditation sisiéme.

وكذلك،

Les principes de la philosophie, IIe partie, art. 1 – 2 – 3.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٧.



١- أصالة الفكر وتابعيّة كلّ جوهر، أو حقيقه، له.

٢- أصالة ثنائيّة الجوهرين: النفس والجسد، وبهذا استعادة لموقع الجسد في الفلسفة الغربيّة، بعد أن كان مهملًا في المسيحيّة، وفي الأفلاطونيّة التي اعتبرت أنّ كمال النفس بازدراء الجسد.

٣- قيام اتّجاه يبحث عن المعنى في المعيوش من فعاليّة الجسد، وامتداده، وصِلَتِهِ، ولو الغريبة، بالنفس.

وهذا ما سيأذن بافتتاح عهود من القراءات لهذه التشقّقات الثلاث في الفلسفة الغربيّة. والذي يهمّنا فيها هو كيفيّة فهمهم للجسد؟ وكيف أُضفيت على الجسد أحكام وقيم مشابهة لما كانت تضفيه المثاليّات القديمة وبعض الأديان على الروح؟ وسيبقى السؤال المركزيّ قائمًا، أين يقع الجسد في منظومة الرؤية الإسلاميّة؟

وما موقع الرؤية الإسلاميّة في حقّ الجدل والتثاقف القائم حول حقيقة الإنسان وأبعاده الجسميّة؟

من هنا، فلن نكون معنيّين بشكل أساسيّ بالقراءات التي اصطُلح عليها ضمن «الفلسفة المثاليّة»، والتي، برغم قوّة حضور الروح المطلق منها، وإن بمعانٍ تلامس معنى الألوهيّة، وإن لم تكن تساوي معنى الله، فإنّها كانت تحطّ دومًا عند الجسد لتمثّل تجسّد الروح بشخص أو مشخّص، سواءً أكان رجل قيادة (بطل)، أو مؤسّسة (دولة). والمُلفت أنّ الحديث هنا عن الروح والروح المطلق كان ملازمًا للتاريخ؛ أي إنّ التجرّد أخذ يتخفّف من ثقل حضوره ليحلّ بلطف في الزمن الباني للتاريخ، والذي يعبِّر عن مجرى إرادته.



أمّا السيادة فكانت لحضور الظاهرة في الفلسفة بمحضر المرئيّ، المتجسّد، أو الجسد. فهو الركيزة لفلسفات القبليّات بلحاظ الجسد ومعرفته، أو فلسفات التوصيف والنقد والتشريح بالتحليل والتركيب ورصد الذات بانطباعات ما اكتسبته من الظاهرة.

بدون الجسد لن يفتتح كانط رؤية القبليّ الزمنيّ أو المكانيّ، وبدونه لن يؤسّس معرفيًّا لـ«النومن» والـ«فِنومن». إذ ما معنى أن ندرك دون امتداد وزمن وحضور متجسّد، ولو فرضنا إمكان ذلك فإنّه سيكون إمكانًا بمقتضى القناعة الوجدانيّة التي نعايشها، ولا نقدر أن نبرهن عليها، لا بملكة الحكم النظريّ، ولا بملكة الحكم العمليّ، حسب بعض مفسّري كانط.

وعليه، فإنّ دراسة الظاهرة، بمقتضى «الظواهريّة»، ينبغي أن تبني كلّ سياقها المنهجيّ على ما يتبدّى من جسد يمثّل، بحضوره الفرديّ، جسدًا، وبحضوره الأوسع جماعة وحياةً وتاريخًا، يحمل فيه خصائصه وثقافته وسماته التي تنعكس، أو تتبدّى، بجسدي أنا: الفرد، أو الجماعة – التاريخ. وبما يتراءى لي منها، أنا «الجسد» وهي «الجسد الآخر»، ليكون الجسد هو نافذة للمعرفة. معرفة الآخر صنو وشرط معرفة الذات، الذات التي بدونها لا آخر معرفيًّا.

إلّا أنّ هذا الخضور الجسدانيّ للظاهرة لا يعني نفي الإدراك، أو الفكر، أو إن شئت فقل النفس، إلّا أنّ السبيل مسدود نحو كلّ هذه الأمور دون الحضور الجسدانيّ.

وإذا ما كان لهذه القراءة المنهجيّة للمعرفيّة «الظواهريّة» تأثيرها الخاصّ والمتبادل مع كلّ فلسفة حديثة ومعاصرة، فإنّ هذه الأرضيّة الجسدانيّة تبقى حاضرة حتّى في حركة الكينونة الوجوديّة والتي، رغم



ضبابيّتها التي لا أعرف إن كان هايدغر نفسه قد استوضح معناها الدقيق، برغم معايشته لفكرتها التي احتضنها في مجمل مساره الفلسفيّ، فإنّ شخوص الجسد كان حاضرًا وعلى الدوام، بحيث إنّ الوجوديّة لم تجعل الجسد في قِبال النفس، ولا هي اعتبرته حدًّا وسطًا بين النفس والفعل أو الحركة، بحيث إنّ الجسم يتحدّد عن طريق التجربة التي تظهرنا عليه، أي بواسطة أسلوب معرفتنا له. فاكتشاف الجسم هو في حقيقته اكتشاف للجهد العضليّ.

لتبيان هذه النقطة الحسّاسة، علينا أن نوضح أمرًا عند المذاهب الحيويّة والظواهريّة. إذ إنّ برغسون، وبموقف واعٍ، يرفض الثنائيّات ليعتبر أنّ الأمر يبدأ مع الوجود بما هو شامل للنفس والجسم، ولا تغاير انفصاليّ بينهما، والكلّ عند برغسون عبارة عن صور تتركّز فتبدو جسمًا. إلّا أنّ هذا الجسم يحمل خاصّيّة عند الإنسان في كونه يتأثّر بغيره، ثمّ يقوم بدور التأثير في غيره؛ وهذا يعني أنّه ليس مجرّد آلة للنفس، وأنّ الفارق بين الظاهرة الفيزيقيّة والظاهرة النفسيّة هو في أنّ الأولى تتحدّد بالمكان ويمكن قياسها، بينما الثانية متغيّرة ممتدّة ومتّصلة. وهي إنّما تُحدّد بحسب غاياتها. وهذا الفارق الوظيفيّ والخصائصيّ بينهما لم ينفِ تأثير كلّ منهما بالآخر. هذا الأمر استفادت منه الوجوديّة لتعتبر أنّ الجسم ليس مجرّد موضوع، بل إنّه مثار موضوعات، وأنّه إذا كان الوعي جسمانيًّا فهو لا يخلو من قيمة وجوديّة، وهكذا تخرج الوجوديّة من سلطان الوعي كوعي، كما هو الأمر في الكوجيتو الديكارتيّ، كما تخرج من أسر الثنائيّات. وللتدقيق في هذه الفكرة، علينا أن نقدّم نموذجًا آخر، «وأن نتذكّر أن الفينومينولوجيا تعني دراسة الوعي وأفعاله وموضوعاته المختلفة كما تظهر للعقل في خصائصه الجوهريّة...



والموضوعات في الفينومينولوجيا تشير إلى ماهيّاتها، لا بالمعنى الأرسطيّ، حيث تغيب الماهيّة خلف الأعراض بوصفها جوهرًا حاملًا لها، ولا بالمعنى الأفلاطونيّ، حيث تكون الماهيّة نموذجًا أو مثالًا مجرّدًا، وإنّما بمعنى أنّها محايثة في الأشياء المحسوسة كماهيّات لها. فإذا كان ظاهر الموضوعات يمثّل سطحها، فإنّ ماهيّاتها تمثّل البُعد الثالث لها، وهو ما ينكشف للوعي بكامل صورته وهيئته»[١].

وهكذا، فما ينطبع عند الذات هو انطباع عند الأنا المتعالية المعروف بـ«الأنا الترنسندنتاليّ»، وهي تعني، عند هوسرل، ما يقابل الدنيوي[٢]. وهو غير معناه عند كانط الذي يعتبره ما يقابل التجربة، وأنّه شرط ضروريّ لكلّ تجربة.

وهذا مسارٌ يعبّر عنه هوسرل: «في كلّ كوجيتو واقعيّ ثمّة نظرة إذ تشعّ ابتداءً من الأنا الخالص، تتّجه نحو الموضوع المتضايف مع الوعي ونحو الشيء»[٣]. وهذا ما وفّر للوجوديّة انطلاقة، لا من المثاليّة «الفكرانيّة»، ولا من محض الجسد، إنّما من الوجود، وأنّ «الابتداء من الكوجيتو من حيث هو وجود، إنّما يعني بالضبط... الابتداء من الجسم»[٤]. الوضع هنا، يعني فيما يعنيه أنّ الفينومينولوجيا، وإن ارتفعت على جناح الأنا المتعاليّ، إلّا أنّها لتمازجه مع الموضوع ضمن وحدة تقدّم المعنى بوصفه الوعي الكامن في الجسم أو الوجود. ومن مثل هذا الارتباط الظواهريّ استفادت الوجوديّة في

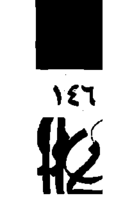
---

(١) **فكرة الجسم في الفلسفة الوجوديّة**، مصدر سابق، الصفحة ٤٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤٥.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧.



الانطلاق من واحد هو الوجود، فرّغ المسافات بين الوعي والجسم وتحدّث عن الكينونة. وإذا كان هايدغر بقي ضبابيًّا في وقع الجسد على فلسفته، فإنّ الوجوديّين الفرنسيّين كانوا واضحين جدًّا في أنّ الوجوديّة عندهم تعني الجسميّة، كما هي فلسفة سارتر مثلًا. لذا، فإنّ الباحثين الوجوديّين المتأثّرين بالاتّجاه الفرنسيّ يعتبرون أنّ هايدغر لم يرجع الوجود إلى الجسم، بل إلى الإنسان بما هو كينونة في العالم، والعالم عند هايدغر مختلف عن الكون، ذلك أنّ الكون يشير إلى الجهة الطبيعيّة المادّيّة، بينما العالم هو معنى يشابه اللّٰه عند كيركجورد. وهنا، يغيب معنى الروح، أو النفس، أو حتّى اللّه، ليتحوّل – حسب بعض التفرّعات التي أنبتتها وجوديّة هايدغر – إلى بديل عن الوقائع والحقائق، هو القيمة أو المعنى. فيصبح ما يتجاوز الجسد مجرّدَ معنًى ما، أو قيمة ما لها تأثيراتها، إلّا أنّنا لا نشير إليها، ولا يمكن تصويرها على طريقة الأديان.

وقبل أن نطوي مسرد العرض فيما يخصّ موضوع الجسد والنفس، من الضروريّ أن نُقرّ بوجود اتّجاهات في الفلسفة الغربيّة، حينما تركن للتأمّلات، فإنّها تنسب للإنسان نحوًا من الحياة أو البُعد المبنيّ على النعمة الإلهيّة. وإنّ كثيرًا مما يُسجّل في حياتنا لا يمكن فهمه إلّا بنسبته إلى هذه النعم الإلهيّة. وهذا، وإن أكّد أصالة الحضور الإلهيّ في عمق الذات الشخصيّة للإنسان. إلّا أنّ السؤال يبقى: كيف تعامل العقل الغربيّ، عند مغادرته الدين، مع الحياة الروحيّة، ومع اللّه؟ هل عاشهما كحياة حقيقيّة، أم مجرّد حاجة مضبوطة بإيقاع المعالجة النفسيّة؟ وهل اكتفى بذلك، أم حوَّل الروح، وكلّ ما يمتّ إليها بصلة، إلى موضوعٍ صوّره وجسّمه حتّى يستطيع تحليله والتحكّم به؟



سيبقى السؤال هنا مفتوحًا، وسيستدعي على الدوام البحث عن منظومة القيم الفلسفيّة والأخلاقيّة، بل والسياسية التي أنتجتها هذه الخصيصات الغربيّة التي استقام أمرها حول الجسد.

وكتعبير عن خصيصة شخصيّة وحضاريّة أخرى تمثّلها الرؤية الإسلاميّة، لا بدّ من البحث عن الركائز العامّة لهذه الرؤية لا بما هي دين في مقابل أديان، بل بما هي أطروحة تتجاوز حدود الجغرافيا الحضاريّة التي أقامها الناس شعوبًا وأممًا كفواصل فيما بينهم، لتكون رؤيةً رسالةً تقدّم نفسها كسؤال استولد إجابات، وهو مفتوح على اجتهاد إنسانيّ مستند إلى تلك الرؤية ما قامت السماوات والأرض، وبين يدي تقديم هذه الرؤية، ومن منطلق الأسئلة التي ولّدتها الرؤية الغربيّة حول الموضوع، نتساءل قبل الجسد عن الأصل الذي منه يأتي مبحث الجسد أو النفس، وهو الذات.. فما هي الذات؟ هل هي جوهر وحقيقة الإنسان، أم هي فعّاليّات، أم أنّها المضمون الذي نحكيه دون أن نقدر حتّى على الإشارة إليه بدقّة؟

هل الذات هي النفس وحدها، أم أنّها الجسد وحده، أم أنّها المجموع من الأمرين، أم أنّ النفس والجسد واتّحادهما يقعان في معرض حقيقة الذات التي تضمّهم بتجاوزيّة؟ وإذا كانت الذات حقيقة واقعة وقائمة فعلًا، ويمكن لنا اكتشافها، فمن أين نكتشفها؟ هل منافذ الجسد هي معبر معرفة الذات؟ أم أنّها منافذ النفس؟ أم أنّ طابع الإنسان العفويّ والمعيوش (الوجدان) هو الذي يقودنا لمعرفة ذواتنا؟

هل إنّ ثنائيّة الجسد – النفس، على الطريقة الديكارتيّة، هي منهجُ وآليّةُ معرفة أصل الذات؟ أم أنّ كلّ معرفة حولها إن هي إلّا



وهم وخيال؟ وإذا صحّ ذلك، فهل نحن أمام فعّاليّات ما قادرة على إنتاج الوهم بثوب الحقيقة؟ أم أنّ مصدر الحقيقة هو خارج ذاتنا؟

يذهب البعض، إلى أنّ هويّة الإنسان، شخصًا وجماعة، وتاريخًا، إنّما تنتجها سرديّة قول وفعل يمارسها الإنسان ويتقوّلها، ممّا يولّد ذاتيّات للإنسان نطلق عليها اسم الذات التي لا نعرفها إلّا من خلال تأويلها. فهل، فعلًا، أنّ سرديّة الهويّات تؤول بنا لتأويل الذات أو الذوات؟ وهل الهويّة تغاير الذات؟ وإذا كان لكلّ منّا أكثر من هويّة فهل لكلّ منّا أكثر من ذات أيضًا؟

بعد هذا كلّه، من أين يمكن لنا أن نبدأ في استجلاء الأمر؟ هل نبدأه من النصّ؟ أم من الوجود الواقعيّ الذي أشاد عليه – صدرا – صرح فلسفة الحكمة المتعالية؟ أم من معرفة التوحيد الشخصيّ، أو الوجوديّ، الذي أرسى بناءاته ابن عربيّ؟ أم من الوجدان الإنسانيّ المفطور من الجعل الإلهيّ شعلةَ معرفةٍ تُستضاء بجهد الإنسان وتفكّره وتدبّره وذكره، والتي لا تستنير إلّا بما يستثيره الوحي في معاقل فطرة الناس؟ وعلى مسار كلّ هذه التساؤلات، سنحافظ على موضوعنا المركزيّ، أين يقع الجسد في منظومة الرؤية الإسلاميّة؟

وهنا، استهلالًا، لا بدّ من القول، أيضًا، إنّ موقف علماء المسلمين وحكمائهم من الجسد ارتبط بنظرتهم إلى الدنيا. ولما غلب على هذه النظرة طابع تحقير الدنيا، فإنّ هذا انعكس عليهم تحقيرًا للطبيعة والجسم والقوى والعلاقات المرتبطة بالدنيا. وقد غفلت هذه النظرة، عن قصد أو غير قصد، عن أمرين، يرتبطان بالإسلام في أحكامه وأدبيّات المسلمين التأسيسيّة، هما:

أ. الأحكام الشرعيّة التي تختصّ بالجسد منذ الولادة حتّى وقت



الدفن، بالطهارة، والنظافة، والتكريم. والأحكام الخاصّة بالاقتصاص من أي متعرّض للجسد، أو أجساد الآخرين، بالإيذاء أو الإكراه أو القتل. ممّا يشي بشأنيّة عالية للجسد تتجلّى بواقع الجسد في الدنيا، وبعد الدنيا - حسب الإسلام.

ب. الدنيا في الأدبيّات الإسلاميّة معبرٌ للآخرة، بل إنّها مزرعة الحياة الخالدة التي يتشكّل مصير الإنسان الأخرويّ بموجبها.

وهذان الأمران الصريحان في صورهما البيّنة يستدعيان قراءة بعض أصول الرؤية الإسلاميّة، وسنعقدها على أركان هي:

١- الحكاية المؤسّسة للخلق وخلق الإنسان.

٢- حديث الأنوار.

٣- حديث الطينة.

٤- المعاد الجسمانيّ.

وسنقرأ هذه النقاط الأربع بدلالاتها الرمزيّة المؤثّرة في بناء الوعي والرؤية الدينيّة، وبتأثيراتها المتنوّعة قدر الإمكان.

ركائز الوعي الدينيّ لخلق الجسد

تطالعنا النصوص والأخبار الإسلاميّة عن أقوال من مثل ما جاء عن النبيّ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أنّه قال: «خلق اللّه آدم من قبضةٍ قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر ذلك، منهم الأسود والأحمر، والأبيض والسهل والحزَن، والخبيث والطيب»[1].

---

(١) أبي محمّد بن الحسن الطوسيّ، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق وتصحيح =



وفي روايات أُخر، تتجاوز موضوع الأشكال والألوان لتتحدّث عن الجانب الإيمانيّ، فقد ورد عن النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قوله، «لمّا خلق اللّه آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ أخرج ذريّته فقبض قبضة بيمينه، فقال، هؤلاء أهل الجنّة ولا أبالي، وقبض بالأخرى قبضة، فجاء فيها كلّ رديء فقال، هؤلاء أهل النّار ولا أبالي، فخلط بعضهم ببعض فيخرج الكافر من المؤمن، ويخرج المؤمن من الكافر، فذلك قوله، ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَيِّ﴾»[١].

وبهذا الصدد، جاء أنّ تخمير طينة آدم، أبي البشر، كانت في أربعين صباحًا [وخمّرتُ طينة آدم بيديّ أربعين صباحًا (حديث قدسيّ)]، وأنّه كانت تنزل عليه أمطار الرحمة الإلهيّة.

فالطين هو النسبة لعالم الطبيعة والدنيا، والأربعون هو عدد الاكتمالات التي تُشرف على التحوّلات العظيمة، ومطر الرحمة هو لطف الغيب الممازج لشهود الطبيعة، والذي تتمثّل فيه وبه (الاختمار) قابليّة التبدّل والاستعداد لثمار الغايات، وهي هنا، نفحة الروح الإلهيّ التي تضفي على البعد البشريّ حقيقة الإنسان - خليفة الرحمن. من هنا ورد عن النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قوله: «لمّا خلق اللّه آدم وذريّته قالت الملائكة، يا ربّ خلقتهم يأكلون ويشربون وينكحون ويركبون الخيل فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة، فقال اللّه تعالى، لا أجعل من خلقت بيديّ كمن قلت له كن فكان»[٢].

= أحمد حبيب قصير (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٤٠٩هـ)، الصفحة ٣٤.

(١) الطباطبائيّ، **الميزان في تفسير القرآن**، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٧)، الجزء ٣، الصفحة ١٦٦؛ سورة **الأنعام**، الآية ٩٥.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١٣، الصفحة ١٥٩.



وهذه إشارة واضحة إلى أهمّيّة تخمير الطين، وأنّها كانت بيدَي قدرة اللّه سبحانه، ويدا القدرة كأنّما تبعث لنا إشارة إلى تمام كمال الإيجاد والخلق الجامع لكلّ صفة، ولكلا العالمين الدنيا وما بعدها (الآخـرة). ولا يخفى أنّ النصوص الموضحة أفضليّة الإنسان على غيره من المخلوقات، والنصوص التي تتحدّث عن أبدان في الجنّة والنار كثيرة جدًّا. وهذا يؤكّد أنّ للجسد قيمة عالية تؤهّله ليكون توأم الروح ومستودع النفحة الإلهيّة. وهذا ما استعصى على الملائكة. وهذا ما استكبر عليه إبليس.

وهنا، ننقل ما أورده العلّامة الطباطبائيّ في **ميزانه**:

«في **العِلل** عن حبة العرنيّ عن الإمام عليّ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قال، إنّ اللّه خلق آدم من أديم الأرض فمنه السباخ، ومنه الملح، ومنه الطيب. فكذلك في ذرّيّته الصالح والطالح»[1]..

يكمل العلّامة، فيعلّق قائلًا:

«حديث الخلق من طينة عليّين وسجّين إشارة إلى قوله تعالى، ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ * وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سِجِّينٌ * كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ * وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ إلى أن قال، ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ * وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ * كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[2]... فالرواية تدلّ أنّ المادّة الأرضيّة على اختلافها في أوصافها لها ارتباط بأحوال الإنسان وأوصافه من حيث الصلاح والطلاح... وفي قوله

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحتان ٩٨ و٩٩.

(٢) سورة **المطفّفين**، الآيات، ٧ إلى ١٠، و ١٨ إلى ٢١.



عَلَيْهِ السَّلَامُ، إنّ الإنسان مخلوق من الطين، ثمّ قوله، إنّ أصله من الجنّة أو من النّار يفيد أنّ من الأرض ما هو من الجنّة، ومنها ما هو من النّار وإليها يؤول»[1].

إلى أن ينتهي الطباطبائيّ إلى النتيجة التالية:

«وعلى هذا، فالمراد من أنّ الإنسان مأخوذ بحسب تركيب أجزاء بدنه من المادّة الأرضيّة، إمّا مادّة طيّبة أو مادّة خبيثة. وهي بحسب وصفها البارز فيها، مؤثّرة في الإنسان في إدراكاته وعواطفه الباطنيّة وقواه. ثمّ إذا شرعت قواه وعواطفه المناسبة لمادّته في العمل تأيّدت أعمال المادّة بأعمال العواطف والقوى وبالعكس، ولم يزل على ذلك يشتدّ أمره حتّى يتمّ إنسانًا سعيدًا أو شقيًّا... ثمّ إنّ الأمزجة السالمة من موانع لطف الإدراك تنشأ ذوات أرواح لطيفة لها عقول جيّدة، وعواطف رقيقة تميل بالإنسان إلى ما فيه صلاح إنسانيّته من العقائد والإرادات والأعمال، وتقرّبه من المواد الحافظة للبقاء إلى ما يزيد في تأييد الروح في عمله، ولا يزال يتعاكس التأثير حتّى يتمّ الأثر»[2].

تتداخل تأثيرات الجسد والروح، في قراءة العلّامة الطباطبائيّ، لبناء إنسان المصير في اكتمالاته المبنيّة على الصلاح أو الشر والفساد. وفي مثل هذا الفهم المستفاد من الآيات والروايات ما يؤكّد أنّ لا مخرج من إيلاء الجسد قيمة خاصّة قد توصله لإمكانيّة افتراضه عين النفس حينما يصل في اكتمالاته مع الروح إلى حدود الهويّة الخاصّة بالشخص.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحتان ٩٨ و٩٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠١.



وقبل أن نستكمل ترتيب الاستفادات من هذا المبحث، من المفيد أن نستجلي أحاديث الأنوار؛ والنور هو رمزٌ لحقيقة تشير إلى أصل ظهور كلّ حقيقة، بل وقوام الحقيقة عينها، سواءً أكانت الإنسانيّة في حقيقة معناها، أم الدين في أصل فطرته التي فطر اللّه الناس عليها. هذا، وفي الحديث عن النبيّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَآلِهِ: «خُلقتُ أنا وعليّ بن أبي طالب من نور واحد، نسبّح اللّه يمنة العرش قبل أن خلق آدم بألفي عام، فلمّا أن خلق اللّه آدم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ جعل ذلك النور في صلبه، ولقد سكن الجنّة ونحن في صلبه، ولقد همّ بالخطيئة ونحن في صلبه، ولقد ركب نوح السفينة ونحن في صلبه، ولقد قُذف إبراهيم في النار ونحن في صلبه، فلم يزل ينقلنا اللّه عز وجل من أصلاب طاهرة إلى أرحام طاهرة حتّى انتهى بنا إلى عبد المطلب»[١].

وعن أبي عبد اللّه عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: «لم نزل أنوارًا حول العرش نسبّح، فسبّح أهل السماء لتسبيحنا، فلمّا نزلنا إلى الأرض سبّحنا فسبّح أهل الأرض، فكلّ علم خرج إلى أهل السموات والأرض فمِنّا وعنّا»[٢].

ومن هذه المرويّات، يتولّد وعيٌ عند كثير من الحكماء والعرفاء يستند إلى ما يتجاوز حدود الطينة. علمًا أنّ التجاوز لأمر لا يعني مفارقته. والمشكلة التي حصلت عند البعض، هي في إيلاء تصوّرات هذه الأحاديث معنى معاداة عالم الأنوار للأرض التي أسموها بعالم الظلمات، حتّى صار الجسد عندهم نقيض النور أو الروح، رغم أنّ المرويّات ذكرت أنّ الحقيقة كانت قبل البدن ثمّ لازمته. ومثل هذه

---

(١) المجلسي، **بحار الأنوار** (بيروت: مؤسّسة الوفاء، ١٩٨٣)، الجزء ١٥، الصفحة ١١.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢٥، الصفحة ٢٤.



الملازمة تعني التجانس في الانتساب بين عالم البدن وعالم نور الحقيقة المعنويّ الذي يولّد انبثاقات الولادات (إشارة إلى صلب آدم وذريّته وأرحام النساء)، وانبثاقات تاريخ الرسالات ورجالاتها مع نوح وإبراهيم ومحمّد وعليّ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

ولقد تكوّنت الرؤية الدينيّة على أساس إقامة التشريعات الإسلاميّة الحافظة للجسد في عبادته وتبتّله المؤثّر في الروح، المولِّد للنفس المطمئنة، ولو بارتياضات جسديّة ومعنويّة أقامها، ونصح بها بعض أهل الطريقة، مستفيدين من خصوصيّات الجسد فيما يرسله من إيماءات وأفاعيل وحركات تحمل معاني تبعث للنفس وللمتتبّع ما يحرّك فيه بذل الجهد في سبيل كمال الإنسان بقربه من ربّه، ربّ السموات والأرض. لذا، فلا غرابة أن نقرأ في القرآن الكريم قوله سبحانه، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ﴾[1]، فكأنّما النفس هي عين الجسد الذي طرأ عليه الموت.

ولا غرابة فيما مرّ معنا من أنّ طينة الأرض هي عينها، إن صلحت، طينة الجنّة، لأنّ الفاصلة المائزة بين الجسد والروح لا تصل إلى درجة الحديث عن عالمَين لا اتّصال بينهما. فالجسد ليس نافذة على الجسد، أو الأجساد الأخرى، فقط، بل هو نافذة على عالم آخر من الوجود الذي يتسامى على الجسد ولا يلغيه، وجود آخرة تطوي حقيقة الدنيا والطبيعة والبدن، فتستحضرها بين يدي ربّ العالمين لتُسأل فتجيب، ولتُدعى إلى الجنّة، أو الشقاء، فتلج...

هذا، وبرغم كلّ محاولات الفلسفة، والحكمة المتعالية،

---

(١) سورة **آل عمران**، الآية ١٨٥.



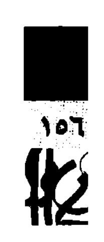
والعرفان الفلسفيّ أن تُلبِسَ البدن ثوبَ حقيقةٍ أخرى تساوي في معناها البدن الأخرويّ، وفطرةٍ ثانية منخلعة عن الفطرة الأولى، فإنّهم حينما وصلوا إلى ما الباقي من هويّة الإنسان الأرضيّ أخذوا يفسّرون حديثًا للنبيّ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، يقول عنه صدرا:

«اعلم أنّ الروح إذا فارقت البدن العنصريّ يبقى معه من هذه النشأة الفانية أمرٌ ضعيف الوجود، وقد عبِّر عنه في الحديث النبويّ الشريف بعجب الذنب، وقد اختلفوا في معناه، فقيل، المراد منه هو الأعضاء الأصيلة، وقيل: هو مرتبة العقل الهيولانيّ، وقال الشيخ أبو حامد الغزّالي، إنّما هو النفس وعليها النشأة الآخرة، وقال أبو زيد الوقواقي، هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغيّر، ينشأ عليها تلك النشأة، وعند الشيخ محيي الدين الأعرابي هو الماهيّة المسمّاة بالعين الثابت من الإنسان ولكلّ منها وجه.. لكنّ البرهان منّا قد دلّ على بقاء القوّة الخياليّة المدركة للصور الغائبة عن عالم الحواسّ، وهي آخر هذه النشأة الأولى، وأوّل النشأة الثانية، فالنفس إذا فارقت البدن وفارقت هذا العالم، حملت معها القوّة الخياليّة المدركة للصور الجسمانيّة، فيشاهدها ولا يزاحمها حينئذٍ شيء من حواسّ البدن، مشاهدة أقوى من مشاهدة الحسّ لها، ويتصوّر الإنسان عند ذلك ذاته بصورته الجسمانيّة التي كانت بها في وقت الحياة الحسّيّة»[1].

أمّا ما هي هذه القوّة الخياليّة، فيقول صدرا:

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، تقديم محمّد خواجوي، مع تعقليقات المولى عليّ النوري، اعتنى به فاتن محمّد خليل اللبّون، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة التاريخ العربيّ، ١٩٩٩)، الصفحتان ٦٨٨ و٦٨٩.



«ما ألهمني اللّه به: من أنّ القوّة الخياليّة والجزء الحيوانيّ من الإنسان جوهر مجرّد عن هذا البدن الحسّيّ العنصريّ»[1].

وهنا، إذا ما طرحنا سؤالَين، فسنجد جوابهما عند الملّا صدرا كما يلي:

السؤال الأوّل: أليس هذا الطرح يساوي أنّ المعاد الجسمانيّ غير متحقّق – حسب تأويل صدرا – وإنّما المتحقّق صورة عنه؟

الجواب:

إنّ المُعاد في المَعاد هذا الشخص بعينه نفسًا وبدنًا، وإنّ تبدّل خصوصيّات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدح في بقاء الشخصيّة...

ثمّ يقول:

«تشخّص كلّ عضو كالإصبع له اعتباران: اعتبار كونه عضوًا مخصوصًا لزيد، وآلة مخصوصة لنفسه، واعتبار كونه في ذاته جسمًا من الأجسام، واسم الإصبع واقع عليه بذلك الاعتبار، فتعيّنه بالاعتبار الأوّل باق ما دامت النفس تتصرّف فيه وتحفظ مزاجه وتستعمله وتقلّبه كيفما تشاء، وتعيّنه بالاعتبار الثاني زائل لأجل الاستحالات الواقعة فيه»[2].

وهذا الكلام واضح في أنّ فيه تأويل لحقيقة الجسد، وإضفاء صفة الجسد الأخرويّ عليه، ربطًا له بعالم النفس المجرّد، لأنّ

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٦٨٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٨٥.



حفظ الحقيقة – بحسب صدرا في هذا النصّ – إنّما تكون بحفظ الشخص. وفي هذا البيان ما يفي بحقيقة رفض إضفاء أي أصالة للجسد، إلّا بما هو مرحلة تنقضي وتندثر.

السؤال الثاني: ما منشأ هذا الرفض لأصالة البدن الحسّيّ في تكوين هويّة الشخص واستمراره المعاديّ، رغم أنّ الحكم على الجسد بالاندثار، وعدم إمكانيّة خروجه مرة ثانية، يستلزم موقفًا مشابهًا لمن قالوا، ﴿قَالُوٓاْ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾[1]، نافين إمكان عودة الجسد الماديّ مرة ثانية، وهو ما استنكره القرآن الكريم؟

كما أنّه يفتح الإشكالات الواسعة على إمكانيّة المعاد نفسه، لأنّ نفي استمرار الجسد، بما هو هو، فيه نفي لعاملَي الاستمرار الزمانيّ والمكانيّ، وهو ما تجيب عنه الآيات والروايات بوضوح، وبعضها كنّا قد استعرضناه سالفًا.

لكن برغم كلّ ذلك، فإنّ الإجابة عن هذه التساؤلات جاهزة عند الملّا صدرا، إذ يقول:

«وممّا يوضح القول بأنّ الدار الآخرة ليست من جنس هذا العالم، أنّ الآخرة نشأة باقية بما فيها، يتكلّم فيها مع اللّه، وهذه نشأة داثرة بائدة أهلها، هالكة ذويها، لا يكلّمهم اللّه ولا ينظر إليهم... وبالجملة، فنحو وجودَي الدنيا والآخرة مختلفان في جوهر الوجود»[2].

وهذه المعاني تشي بالموقف النفسيّ الحادّ من الدنيا، وبرغم

---

(١) سورة **المؤمنون**، الآية ٨٢.

(٢) **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، الصفحة ٦٨٩.



كلّ التبجيل الذي ورد بحقّها في النصوص الشريفة، ممّا يفرض تساؤلات عن السبب من خارج الرؤية الدينيّة. وممّا يفرض أيضًا سعيًا وراء البحث النقديّ حول موضوعات، وثمار، ونتائج أبحاث طرحها كبار القوم كمسلّمات لا تقبل الجدل.

وإنّني هنا، إذ أحاول تسليط الضوء على واحد من تلك الموضوعات، فلا بقصد نفي غيره من نفس أو روح أو فكرة تجرّد، لكنّ مقتضيات السؤال المفتوح على التجدّد أن تستثير دومًا ما هو راكدٌ لا يتحرّك بغية الوصول إلى أمور لطالما كنّا نتساءل عن السبب في عدم تقدّمنا فيها. فبحثنا الفلسفيّ كما سؤالنا الفلسفيّ جمد على المِتافيزيقا التي أنتجتها الفلسفة اليونانيّة، وعلى نفورٍ من الواقع أسّس له نفس واقع الحياة الميؤوس، ممّا أركن أصحاب النفوس الشفّافة إلى نظريّات الاغتراب عن الدنيا والطبيعة والجسد.

إنّ الجسد كما الدنيا بما فيها من طبيعة وسماء وجبال وأرض، هي نِعم ومصادر نِعم حياتيّة ونفسيّة عظيمة، يكفي فيها سورة **الرحمن**، سورة آلاء اللّه ونعمه لتبيّن النظرة الإيجابيّة للدين الإسلاميّ إلى هذا البعد الأرضيّ الذي وُلد للبقاء، والذي لن يصيبه الفناء أبدًا، وإن أصاب الفناء جانب العلاقة الإنسانيّة المأزومة بالدنيا حينما نظرنا إليها، وإلى الجسد، بما لا يتجاوز حدودهما من أمل الآخرة ورجاءات الروح والمصير.

صحيح أنّنا نحتاج إلى فلسفة تبسط أشرعتها على الوجود، لكنّها نحتاجها بما هي جامعة لمعنى الوجود والموجوديّة والمنطلق الذي نقترحه في إعادة البحث بمركزيّة فكرة «الجعل الإلهيّ» للوجود والإنسان، وربطها بنظريّة الجعل والجاعل والمجعول في الفلسفة



والعرفان، لإعطاء الحقائق الإنسانيّة معناها المرتبط باللّه بما هي إله السموات والأرض، لا تلك التي تجعل من الموجود الأرضيّ شيئًا مهملًا، وأنّ الحقيقة هي بالمغاير له من عالم الغيب.

فالإنسان هويّةٌ يعبِّر عنها الجسد في تبدّلاته وامتداداته المكانيّة، هويّةٌ، إذا ما لوحظت فيها الولادة والحياة، اقترنت بانبثاق الزمن لتدلّ الانبثاقة الزمنيّة المتماهية مع حركة الطبيعة في عالم البدن عن معنى النفس، لا بما هي أمرٌ مفارق، بل كمال المعنى «الأنا» المشار إليها.

وهما واحدٌ في الهويّة إذ توحّدهما الذات التي قد يُعبَّر عنها بالروح، أو عالم الأمر، أو وجه اللّه الذي لا يفنى والذي يحفظ شخص الهويّة بامتداداتها الزمانيّة والمكانيّة في وجودٍ سامٍ جامع لكلّ زمان ومكان يمكن أن نسمّيه بعالم أو مقام «عند اللّه».

وإذا ما كانت كلّ فلسفة تساعد على إنتاج وتوليد فكرة الذات والهويّة، فإنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ الاقتصار على أيٍّ من تلك الفلسفات سيشكّل العائق المعرفيّ عن التقدّم في معارف الكدح الإنسانيّ إلى اللّه، ليستهدي ابن الطين (الإنسان) بأنوار رحمة ربّه، ويلزَمَ سَوِيَّ معارفِ كلام اللّه سبحانه.

من هنا، علينا أن نلتزم أمرين اثنين:

الأمر الأوّل: أن ننظر إلى منتوج كلّ رؤية أو فلسفة على أنّه حقل معرفيّ متأتٍ عم جهد بشريّ لاكتشاف وجوه من صور الحقائق. وعلينا الإفادة منه بغضّ النظر عن معياريّاته المنهجيّة وأحكامه القيميّة التي يتبنّاها كمذهب أو مبنًى خاصّ. فالمعرفة، حسب



إلهيّات المعرفة، ضالّة المؤمن، أنّى وجدها أخذها. وفي هذا تجاوز لحدود مذهب أو اتّجاه مصدر الحكمة أو المعرفة، والتعامل معها على أنّها غاية متوخّاة.

الأمر الثاني: علينا لاستكمال فهم الإنسان، بعد الحديث حول الجسد والبدن والطين، أن نبحث في عمقه الممتدّ لما بعد الزمن والموصول بالوجود الخالص في نشأة متساوية هي المعبّر عنها بالنفخة الإلهيّة أو الروح.

وهذا ما سنقوم به في معالجات نتمنّى أن نوفّق لها، لكن ما علينا دراسته هنا هو عرش هذه الروح الإنسانيّ، ومستودع أحاسيس الجسد، أي القلب، بما هو نافذة للروح الإلهيّ على وجودنا الإنسانيّ.



المقالة الرابعة

القلب مجمع الطين والروح وبرزخهما

حينما يكون الكلام في الإنسان، تحتشد الهواجس والأسئلة، ويستحكم القلق، وعندما تنظر إليه بما هو واقع في محيط أوسع عبّر عنه الدين، فأنت أمام حيرة ولغز ما زال الساعون لفكّه يتوالون بتقديم المحاولات. الإنسان ذات تبحث عن هويّتها بين وجوه تتّصل به كلّها اتّصالًا جوهريًّا، وعنه تصدر. هنالك وجهه المتثاقل نحو الأرض والطين، وهنالك وجهه المشدود نحو المطلق المفتوح على ما يتجاوز الحدود والنهايات. فيه وجه الزمن واللحظة، وفيه وجه الدهر والأبديّة. إنّه كائن الذات القابلة لكلّ تقلُّب وانقلاب. فيه أُودِع القلب الروحانيّ، أو قل: مستودع الوحي وعلم الأسماء الإلهيّة.

وعند القلب الخبر اليقين، كما عنده انزلاقات الطبع والهويّة، وانزياح المعنى والدلالات والمشاعر. هذا القلب الذي هو محور التلاقي بين الروح والبدن والنفس. صحيح أنّ الأدبيّات الإسلاميّة انطلقت في تعريفه بالكتلة المادّيّة الصنوبريّة، لكنّها شقّت عُباب المعنى عند كلّ محطة جديدة في التعريف، إذ وسمته مرّة بعرش الروح، وأخرى أسمته عرش الرحمن، وثالثة نعتته بحصن اليقين على مراتب اليقين التصديقيّة الموصولة بالعلم والعين والحقّ. هذا



القلب، من حقّنا أن نسأل عن موقعه من الإنسان وذاته، وعن دوره في تبيان حقيقة الطبيعة البشريّة. وحتّى لا يذهب الخيال بعيدًا، فالسؤال عن الطبيعة البشريّة لا يعني الطبيعة المادّيّة وحدها، بل هو يلحظها ليتجاوز نحو الطبع تحديدًا، وعلاقة الطبع بالمزاج، أو ما أسمي عند الفلسفة والطبّ القديم بالأمزجة الأربعة. ثمّ ما هي انعكاسات هذا الطبع في السلوك الإنسانيّ؟ وإذا كانت هذه هي الحدود التي رسمها علم النفس الحديث لنفسه في دراسة الطبيعة، فمن حقّ مبحث الطبيعة في الأديان أن يمتدّ للسؤال عن منشأ الإنسان، ولِمَ كان؟ وما هي مكوّناته الوجوديّة؟ وممّ يتشكّل من حيث الجوهر والأعراض؟ وكيف يتمحور حول نفسه وينفسح في ميادين امتدادات الغيب والروح والعالم؟ أين هو من اللّه؟

الطبيعة المقصودة بالسؤال، إذًا، هي الذات. وماذا يمثّل القلب بالنسبة إلى الذات الإنسانيّة؟ وهل اتّفق علماء المسلمين على ما قاله العلّامة الطباطبائي في **الميزان** من أنّ «القلب هو الإنسان بمعنى النفس والروح»[1]، وليس مجرّد «العضو المدرك في البدن»[2]، إذ باستمراره يستمرّ الإنسان، ممّا يعني أنّ «مبدأ الحياة هو القلب»[3]، بل وإنّ «الآثار والخواصّ الروحيّة كالإحساسات الوجدانيّة مثل: الشعور، والإرادة، والحبّ، والبغض، والرجاء،

---

(١) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، تصحيح وإشراف حسين الأعلميّ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، الطبعة ١، ١٩٩٧)، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.



والخوف، وأمثال ذلك كلّها للقلب بعناية أنّه أوّل متعلّق للروح»[1].

ولا يقتصر العلّامة عند هذا الحدّ، بل يعتبر كلّ نسبة للقلب إلى الصدر أو الإدراك أو النفس أو غيره، إنّما هي من باب المجاز، أمّا القلب فهو الروح بلحاظ سريانه في كامل ذات الإنسان. ولهذا السبب ورد أحيانًا التعبير عنه بمعنى أو بمفردة العقل ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[2]،

«القلب ما يعقل به الإنسان فيميّز الحقّ من الباطل والخير من الشرّ والنافع من الضارّ، فإذا لم يعقل ولم يميّز فوجوده بمنزلة عدمه إذ ما لا أثر له فوجوده وعدمه سواء»[3].

الإشارات هنا، توجّهت إلى جملة أمور منها:

١- إعطاء القلب تعريف العقل ودوره من التمييز بين الصحيح والفاسد.

٢- ربط حقيقة الإنسان بما يعقل مما يوقر في قلبه.

٣- الحكم على بطلان أثر العقل والقلب بانعدام حقيقة معنى الإنسان.

بل إنّ القلب صبغة الإيمان ومائزه عن الكفر، والطهارة من الرجس، والبصيرة من العمى. ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) سورة ق، الآية ٣٧.

(٣) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١٨، الصفحتان ٣٥٩ و٣٦٠.



رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾[١]، ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[٢].

من هنا، فإنّ معرفة القرآن والوحي والكلام الإلهيّ يتوقّف على انفتاح القلب ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًاۚ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي ٱلْقُرْءَانِ وَحْدَهُۥ وَلَّوْاْ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِمْ نُفُورًا﴾[٣]، وهو معراج إيمان المؤمن، ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْۗ﴾[٤]. وهذه الفعاليّة للقلب هي التي تولّد هويّة الإنسان بمعناها الدينيّ أو الانتمائيّ العامّ، لأنّها تمثّل الطبيعة التي تشكّلت لديه بفعل تأمّلات الذات وتبصّرات الواقع الخارجة من القلب والمؤثّرة فيه. وإذا كان القلب هو مائز هويّة عن هويّة، فهذا يعني أنّ من الصحيح أن نعتبره عين الذات، وبأقلّ التقادير أن ننسبه لجوهر الذات الإنسانيّ.

وقبل أن ندخل عتبة القلب في رسم ما تناولت القراءات الإسلاميّة، وفيما نجده عند النصوص الإسلاميّة الأساسيّة، بودّي أن أتوقّف عند ملاحظة أثارتها لديّ مقاطع دعاء عرفة للإمام الحسين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ[٥]، وهي تتحدّث عن الإنسان وطبيعته بلغة تختلف عن كلّ لغة درست الطبيعة الإنسانيّة.

---

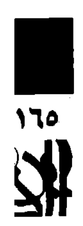
(١) سورة **التوبة**، الآية ١٢٥.

(٢) سورة **الأنعام**، الآية ١٢٥.

(٣) سورة **الإسراء**، الآية ٤٦.

(٤) سورة **الفتح**، الآية ٤.

(٥) الدعاء المذكور وارد في كتاب **إقبال الأعمال** للسيد ابن طاووس فانظره هناك.



إنّ إنسان الحسين، حسب مقاطع «دعاء عرفة»، هو «الإنسان الدهريّ»، الذي ننظر إليه خارج المنهج أو المناهج المِتافيزيقيّة المعهودة، التي تبني قواعدها النظريّة، ثمّ تقوم بإسقاطها على هذه المسألة أو تلك.

الإنسان الدهريّ هو ذاك الواقف هنا، في هذا المكان ولا يحدّه مكان، وفي هذه اللحظة، ولا تحجبه اللحظة عن امتدادات الدهر والأبديّة. إنّه الساعي لمعرفة نفسه بعين قلبه البرزخيّ الجامع بين الروح والطين، بين النفس الإلهيّ والبدن الطبيعيّ.

الإنسان الدهريّ في «دعاء عرفة»

من أين أتيتُ؟ وكيف كان المسار في عين القضاء والقدر والمشيئة الإلهيّة؟ ولماذا كنتُ الآن؟ وبالتالي من أنا؟ وإلى أين أتّجه؟

أسئلة الذات والمصير التي تخرج من القلب ووجدان الذات عند كلّ من فكّر وتدبّر. قد تبقى أسيرة السؤال واللحظة، بل أحيانًا الواقعة التي تُحاصرنا فتخنُق فينا كلّ انبساط الروح وانشراح الصدر، واقعة لحظة نتموضع عندها بفلسفة ومنطق وضعيّ لا تعنيه إلّا أرقام خيال الضرورات، ممّا جعل الإنسان عنده ابن المعادلة المُفترضة. إنّه ابن الآن والشيء تلو الشيء، كلّ المعاني شيء هو الآن، أو نذريه في العاصفة ونلقمه بطن وحش الغفلة والتناسي. وقد يتحوّل فينا السؤال إلى روح مهاجر بين عالم وآخر. عالم سلطانه عرش الروح، وهل عرش الروح إلّا القلب المفتوح على كلّ وجود وحقيقة، ذلك أنّ من طبيعة الإنسان في أطروحة «الإنسان الدهريّ» أنّه جامع العوالم والمراتب والحقائق، وما قلبه إلّا عرش الروح المنبسط في



سلطانه على كلّ تلك المجامع. وهذه النتيجة تستقرّ في الوجدان، حسب «دعاء عرفة»، بمقتضى الحمد على رؤية بناها الداعي لوجوده الممتدّ من «الآن» إلى كلّ حين قبْليّ وبعديّ. فهو عندما يقول: «الحمد للّه الذي ليس لقضائه دافع ولا لعطائه مانع»، يربط المعرفة بأمر روحيّ تعبّر عنه لغة الأدبيّات الإسلاميّة بالحمد.

فالحمد معرفة روحيّة قلبيّة يتوجّه فيها المرء إلى مصدر وجوده حصرًا؛ الذي هو اللّه هنا، فيثني عليه ثناء معرفة به وبجزيل عطاياه. وبمقدار ما يزداد المنسوب الكيفيّ للمعرفة الوجدانيّة القلبيّة، بمقدار ما يحصل الترقّي الروحيّ الوجوديّ في شهود الحامد (العارف) ومراتبه الوجوديّة، بحيث يصبح كالمطّلع، أو مطّلع على سرّ القضاء والعطاء الإلهيّ؛ أي كأنّما قد أشهده اللّه من تبصُّره بوجوده «الآن» خلقه، بل أمر خلقه. فيشاهد بقلبه حقائق إيمانيّةً أشار إليها الدعاء من مثل: «فطر أجناس البدائع، وأتقن بحكمته الصنائع، لا تخفى عليه الطلائع، ولا تضيع عنده الودائع»، إنّه شهود لا يستغرق بالذات الإلهيّة، بل بهذا الخلق المفتوح على مصدر حقيقته وسرّه، والذي لا تراه إلّا عين القلب عند صاحب الرؤية التوحيديّة؛ «الإنسان الدهريّ». إنّها معرفة قلبيّة تتحرّك حركةً دائريّةً من جانب وجه الخليقة إلى عالم الأمر، ومنه إلى المآل «اللّهمَّ إنّي أرغب إليك وأشهد بالربوبيّة لك مقرًّا بأنّك ربّي وأنّ إليك مردّي ابتدأتني بنعمتك قبل أن أكون شيئًا مذكورًا».

التوجّه إلى اللّه منشؤه عند العارف الرغبة؛ بمعنى الحبّ، والإقرار؛ بمعنى اليقين المورِث للاطمئنان، بل عين الطمأنينة. فيرى العارف بمقتضاه ذاته الممتدّ بوحدة متّصلة بين المبدإ والمآل. وهو ما يورِث معرفةً بصنوف النعم والآلاء التي تستوجب الحمد بدءًا



من مرحلة «الوجود العلميّ»، حيث كان حقيقةً لم تتمثّل بمصداقها بعد، «قبل أن أكون شيئًا مذكورًا»، إذًا، حيث كنت شيئًا إلّا أنّه غير مذكور. لتكون رحلة الإنسان الدهريّ، أو إنسان الدهر، ترابًا، ثمّ نورًا ساكنًا في الأصلاب، آمنًا من ريب الأزمنة بلطف العناية الإلهيّة، حتّى تتكفّله الرحمة الربّانيّة وليدًا في دولة الحقّ وأمّة الإيمان والهداية، كلّ هذه العناية يراها إنسان الدهر الآن من نقطة الزمن المتّصل والممتدّ بكافّة الأبعاد ليتوجّه من محور الإنعام إلى مقصد النعمة ومصدرها؛ من عقل القلب البيانيّ قائلًا: «فتعاليتَ يا رحيم يا رحمن، حتّى إذا استهللت ناطقًا بالكلام أتممت عليّ سوابع الإنعام وربّيتني آيدًا في كلّ عام حتّى إذا اكتملت فطرتي واعتدلت مرّتي أوجبت عليّ حجّتك».

إنّ أعظم ما يمتلك قلب أهل الحمد، من أصحاب رؤية «الإنسان الدهريّ»، هو نعمة المعرفة الفطريّة، والتكليف الإلهيّ للإنسان الهادف إلى تقدير كونه مُستخلفًا في الأرض ليرعى شؤونها وشؤون أهلها، مع كلّ ما يقتضيه هذا التكليف من خصائص الكرامة وتحمّل المسؤوليّة والإرادة الحرّة الخلّاقة. هاتان النعمتان اللتان تستوجبان مستوًى من الوعي والحضور القلبيّ لذاك الوعي، ومن ذلك:

١- «ألهمتني معرفتك»؛ والمعرفة الإلهاميّة هي إدراك معرفيّ قلبيّ؛ بمعنى أنّه يستوعب تمام الكيان الإنسانيّ الذي يتأثّر بالمعرفة ويؤثّر في السلوك.

٢- «روّعتني بعجايب حكمتك»؛ إذا كانت انطلاقة الفلسفة التقليديّة، ومنها الأرسطيّة تحديدًا، تقوم على فعل «الدهشة»،



فإنّ المعرفة المسؤولة هنا، تقوم على إحساس «الروعة» المُورِث للخشية والمتملّك بالقلب، ومنه إلى سائر ما يتّصل به من جوارح وجوانح وقوى نفسانيّة.

٣- «وأيقظتني لِما ذرأت»؛ اليقظة هي استفاقة على حقائق الخلق، لا تقوم إلّا بالتأمّل والتبصّر والتدبّر، وكلّها أفعال معرفيّة قلبيّة تتّصل بالموجودات، ليكون القلب عند الإنسان الدهريّ متوحّدًا بحقائق ما يحيطه من الكائنات وحياة الكائنات.

٤- «ونبّهتني لشكرك»؛ التنبيه إشارة رمزيّة تنقل ذات العارف من الغفلة إلى الذكر؛ أمّا الشكر، فهو حسب الدعاء الأوّل من الصحيفة السجاديّة للإمام زين العابدين عَلَيْهِ السَّلَامُ، سرّ الوصول إلى رتبة الإنسانيّة. وهنا، صلة القلب من وجه الرغبة نحو المقدّس المتسامي بعد أن أشار إلى الوجه الأوّل الذي يلحظ بوجهه الخليقة وما ذرأ الرحمن.

النتيجة بعد ذلك، «أوجبتَ عليّ طاعتك وعبادتك وفهّمتني ما جاءت به رُسُلك ويسّرت لي تقبّل مرضاتك، ومننتَ عليّ في جميع ذلك بعونك ولطفك»؛ فالواجب إذن، مبنيٌّ على الحقّ الذي ناله القلب، والعبادة درب اكتمال ذاتيّ يؤهّل المرء لنيل رتبة المسؤوليّة الكونيّة في الأرض (الاستخلاف). وفهم ما جاء به الرسل، ليس مجرّد فهم حرفيّ لأنظمة وقوانين، بل هو فهم معرفيّ بالسرّ، وعشق سرّ الذات لسرّ القضاء والعطاء. وهنا، يكون الاطمئنان بعد التصديق، عبر إحساس القبول والرضا والمنّ والعون واللطف الإلهيّ. إنّه اطمئنان قائم على معرفة حقيقيّة تستوجب دوام الشكر،

«وأنا أشهد يا إلهي بحقيقة إيماني وعقد عزمات يقيني



وخالص صريح توحيدي، وباطن مكنون ضميري، وعلائق مجاري نور بصري وأسارير صفحة جبيني أن لو حاولت واجتهدت مدى الأعصار والأحقاب لو عُمّرتُها أن أؤدّي شكر واحدة من أنعمك ما استطعت ذلك إلّا بمنّك الموجب عليّ به شكرك أبدًا جديدًا».

وهذا النحو من العرفان هو الذي يولّد الإيمان القلبيّ «أشهد بجهدي وجدّي ومبلغ طاقتي ووسعي، وأقول مؤمنا موقنًا الحمد للّه».

ومن هذه النوازع الفطريّة القلبيّة، والجهد الروحيّ للقلب، يصوغ إنسان الدهر رؤيته نحو الشخصيّة التي يطمح إليها والتي يعتقد أنّها تمثّل نموذج حقيقة الإنسان. وذلك حينما يقول الإمام الحسين عَلَيهِ السَّلَامُ بنفس الدعاء:

«اللّهمَّ اجعلني أخشاك كأنّي أراك وأسعدني بتقواك ولا تشقني بمعصيتك وخِر لي في قضائك وبارك لي في قدرك حتّى لا أحبّ تعجيل ما أخّرت ولا تأخير ما عجّلت، اللّهمَّ اجعل غناي في نفسي، واليقين في قلبي، والإخلاص في عملي، والنور في بصري، والبصيرة في ديني، ومتّعني بجوارحي».

محور هذه الشخصيّة مضامين القلب من خشية اللّه، وتقوى إيمان، وبُعد عن الرذيلة، وطموح يذهب نحو الخير، وذات لا تقهرها الظروف، فلا تطلب تأخير ما استُعجل ولا تعجيل ما تأخّر، أمّا العناوين المركزيّة لهذه الشخصيّة فهي:

١- الثقة الكاملة بالنفس الممتدّة بصلتها مع اللّه «وغناي في نفسي»، ولا يمكن بناء مجتمع وحضارة إنسانيّة دون هذا الغِنى في النفس.



٢- الثبات في المواقف النابعة من الاجتهاد في تحصيل «اليقين القلبيّ».

٣- الكدح في العمل على قِيم من الإخلاص.

٤- الوعي في معرفة المحيط والواقع الذي يعيشه الإنسان، «النور في بصري».

٥- امتلاك الرؤية النافذة في تشكيل نظام مستقيم للحياة «البصيرة في ديني».

٦- الالتفات لحفظ البدن واستعماله في نشر الرحمة والخير «متّعني بجوارحي».

يبقى وجود ميّزات يبني إنسان الدهر ذاته وقلبه الفاعل في الحياة عليها، وهي تشكّل البُعد الأعمق في فعاليّات القلب التي بموجبها تتغيّر أيّ ذات عن أخرى.

إنّها خصائص المعرفة القيّوميّة للّه على القلب،

«متى بعُدت حتّى تكون الآثار هي التي توصِل إليك، عميت عين لا تراك عليها رقيبًا، وخسرت صفقة عبدٍ لم تجعل له من حبّك نصيبًا. إلهي أمرت بالرجوع إلى الآثار، فارجعني إليك بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار حتّى أرجع إليك منها كما دخلت إليك منها، مصون السرّ عن النظر إليها، ومرفوع الهمّة عن الاعتماد عليها، إنّك على كلّ شيء قدير».

بمثل هذا القلب، الحاضر فيه اللّه، «لم يسعني أرضي ولا



سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن اللين الوادع»[1]، يتحوّل الحضور في آثار الموجودات والكائنات الكونيّة من مجرّد وجود منفعل، إلى وجودٍ فاعلٍ خلّاق مصون عن اقتصار النظر إلى تلك الموجودات، بل هو يرتفع بها بهمّته لتسمو بسموّه وقدرته المتّكئة على القدير وحده سبحانه.

وحينما نتحدّث عن مثل هذا القلب، ينبغي أن يكون واضحًا أنّه صنف من القلوب، وليس كلّ قلب كذلك، وإن كان كلّ قلب قابل ليكون على هذه الخصائص. ما يفرض أن نبحث في أصناف القلوب حسب النصّ الدينيّ.

إلّا أنّه وقبل الدخول في فقرة جديدة من هذا الموضوع، أختم بما تمتلكه شخصيّة صاحب هذا القلب من ميّزات وقِيم عند إنسان الدهر، حسب دعاء عرفة، وما اختتم به الإمام الحسين عَلَيْهِ السَّلَامُ:

١- «إلهي كيف أخيب وأنت أملي، أم كيف أُهان وعليك متّكلي».

٢- «كيف أفتقر وأنت الذي بجودك أغنيتني».

٣- «تعرّفت إليّ في كلّ شيء فرأيتك ظاهرًا في كلّ شيء».

تعريف القلب وتنوُّعات أسمائه

أورد صاحب **معجم مقاييس اللغة** في تعريف القلب:

---

(١) انظر، أبو حامد الغزّالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار المعرفة)، الجزء ٣، الصفحة ١٥.



«القاف واللام والباء أصلان صحيحان: أحدهما يدلّ على خالص شيء وشريفه، والآخر على ردّ شيءٍ من جهة إلى جهة.

فالأوّل القَلبُ: قلب الإنسان وغيره، سُمّيَ لأنّه أخلص شيء فيه وأرفعه، وخالص كلّ شيء وأشرفه قلبه»[١].

أمّا الثاني، اللبّ، فهو عنده «أصل صحيح يدلّ على لزوم وثبات، وعلى خلوص وجودة»[٢]. وعنده، أنّ الفأد يدلّ «على حمّى وشدّة حرارة»، و«الفؤاد، سمّي بذلك لحرارته»[٣]. ولهذا المعنى، ذهب صاحب كتاب **مفردات ألفاظ القرآن** أنّ «الفؤاد كالقلب[،] لكن يقال له فؤاد إذا اعتُبر فيه معنى التفؤّد، أي التوقّد»[٤].

أمّا حول القلب فهو: «قَلْب الإنسان أي صرَفه عن طريقته [...] وقيل: سمّي به لكثرة تقلّبه، ويعبّر بالقلب عن المعاني التي تختصّ به من الروح والعلم والشجاعة»[٥]، وعنده أنّ اللبّ هو «العقل الخالص من الشوائب، وسمّي بذلك لكونه خالص ما في الإنسان من معانيه، [...] وقيل: هو ما زكى من العقل»[٦].

ويمكننا أن نخلص من تعريفات القلب هذه، وما يرتبط به، أنّه

---

(١) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط عبد السلام محمّد هارون (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، الجزء ٥، الصفحة ١٧.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١٩٩.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٦٩.

(٤) الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي (دمشق: دار القلم - بيروت: الدار الشاميّة، الطبعة ١، ١٩٩٦م)، الصفحة ٦٤٦.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٦٨١.

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٧٣٣.



ما خَلُص ورَفُع من حقيقة الإنسان، وهو يشير، رغم ما فيه من قابليّة للتبدّل والتغيُّر، إلى طبيعة الإنسان المتبدّلة في هويّتها، إلّا أنّه إذا لزم وثبُت وخلُص بما في عمق ذاته من الصلاح وحرارة الانتماء إلى الخير بالمعاني والمعارف، فإنّ هكذا إنسان عندها يسمّى بـ «إنسان القلب» ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ﴾[1].

وقد استفاد صاحب كتاب **التحقيق في كلمات القرآن** من هذه المفردات المتعلّقة بالقلب جملة معاني منها:

«الفؤاد قد يُطلق على القلب إذا بلغ حدّ الخلوص والنقاء والطيب بواسطة التزكية والتصفية بحرارة الإيمان والحبّ والتوجّه، فكأنّه مشويّ بحرارة الجذبة وشدّة المحبّة مستمرًّا.

﴿مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾.

﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ﴾.

يراد هذه المرتبة من القلب البالغ الخاصّ.

وقد يطلق على القلب البالغ الخالص وهو اللبّ المُطلق – كما في:

﴿وَأَصۡبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًاۖ﴾.

﴿إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾.

يُراد القلب الساكن البالغ بعد التحوّل والتقلّب [...] إذا

---

(١) سورة ق، الآية ٣٧.



بلغ حدّ السكون وارتفع عنه والاضطراب والتقلبّ والتحوّل يصير مستعدًّا للنظر والإدراك والتشخيص، فهو يميل إمّا إلى الصلاح [...] أو يهوي إلى الشرّ [...]

[إلى أن يقول:] فإنّ الفؤاد إذا استعدّ فطرةً أو بالشيّ والشدّة للتعقّل والتخيّل: يكون مسؤولًا في نظره وتعقّله وتشخيصه، وإذا كان تشخيصه على فساد وضلال فهو المطّلع على النار»[١].

فالفؤاد، إذًا، هو الطاقة الكامنة فيها حرارة المحبّة والانتماء والتي قد يتولّد عنها، وعن كلّ ما يستفيض عنها من تعقّل، إمّا صلاحًا تشتدّ حرارته كلّما ترقّى ليكون نورًا وبصيرة، وإمّا فسادًا إذا اشتدّ تجانسًا مع نار تطّلع على الأفئدة، وكلًّا من النار والنور من مقتضيات تلك الحرارة القلبيّة (الفؤاد).

أمّا استنتاجاته حول القلب فهي أنّ معنى «القلب المادّيّ الظاهريّ هو هذا العضو البدنيّ المنبع للحياة والحركة.

والقلب الروحانيّ الباطنيّ هو الروح المجرّد المتعلّق بالقلب البدنيّ، وبه يتحقّق الحركة والعمل والحياة في القلب والبدن.

وهذا الروح هو النفس الناطقة المدرِكة المريدة، وهو حقيقة الإنسان، وهو في وحدته كلّ القوى، وجميع القوى والصفات إنّما تنشأ وتتجلّى من الروح.

[...] وباعتبار التقلّب والتحوّلات المختلفة في القلب، يتّصف

---

(١) حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم** (طهران: مركز نشر آثار العلّامة المصطفوي، الطبعة ١، ١٣٩٣هـ.ق.)، الجزء ٩، الصفحتان ٩ و١٠.



بصفات كالسلامة والتكبّر [...] وغيرها

[...]

فالقلب له معنًى واحد، وإنّما يستعمل في موارد مختلفة، باعتبار تحوّلات عارضة له [...]

فالقلب والنفس والروح بمعنًى واحد، ويُطلق كلٌّ منها في مورد يناسبه ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِۦ﴾»[1].

من الواضح، هنا، أنّ المعاني التي استفادها حول القلب لم تقتصر على الجانب اللغويّ، ولم تترشّح حصرًا من النصّ القرآنيّ، بل لحظ طبيعة الفهم الذي تداولته الأدبيّات الإسلاميّة في الأوساط العلميّة الكلاميّة والفلسفيّة والعرفانيّة، والتي أغلب الظنّ أنّها وجدت في القلب رتبةً برزخيّةً مفصليّةً في شخصيّة وطبيعة الإنسان تقع بين البدن والروح المجرّد.

أمّا بالنسبة للُّبّ، فإنّه اعتبره «ما يُنتقى وخلُص من شيء، وهذا المعنى يختلف باختلاف الموضوعات.. وإنّه لا بدّ في موارد استعمال المادّة، ملاحظة القيدَين: الانتقاء والخلوص، أي اختيار موضوع أو محلّ خالص من الشوائب». فكلّ ما خلُص أو انتقي في العقل والقلب يُسمّى باللُّبّ وهو الخالي من الشوائب.

وقبل أن نتقدّم بما يمكننا استفادته، علينا المرور على بعض التعريفات الاصطلاحيّة للقلب في علم الكلام والفلسفة التي

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٩، الصفحتان ٣٣٨ و٣٣٩.



اعتبرت أنّه «منبع الروح الحيوانيّ ومعدنه». وبمعنًى ثانٍ، هو «لطيفة ربّانيّة روحانيّة، لها بهذا القلب الجسمانيّ تعلّق يضاهي تعلّق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات»، حسب الغزّالي، أمّا بحسب السبزواري، فإنّه «جوهر مجرّد نورانيّ مدرك للكلّيّات والجزئيّات، المتوسّط بين النفس والروح»[١].

أمّا ما أوردته النصوص العرفانيّة، والتي نأخذ ابن عربي نموذجًا عنها، فقد أوردت أنّه:

«قد ثبت أنّ القلب رئيس البدن، وهو المُخاطَب في الإنسان، وهو العقل الذي يعقل عن اللّه، وهو الملك المُطاع الذي قال فيه رسول اللّه صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إنّ في الجسد مضغةً إذا صلُحت صلُح الجسد، وإن فسُدت فسُد الجسد، ألا وهي القلب»».

أمّا عن وجوه القلب، فقال:

«إنّ القلب على خلاف بين أهل الحقائق والمكاشفات، كالمرآة المستديرة لها ستّة أوجه، وقال بعضهم ثمانية..

... ثمّ نقول: وقد جعل اللّه في مقابلة كلّ وجه من وجوه القلب، حضرة من أمّهات الحضرات الإلهيّة تقابله. فمتى جلي وجه من هذه الوجوه، تجلّت تلك الحضرة فيه»[٢].

---

(١) **شرح المصطلحات الفلسفيّة**، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة (مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، الطبعة ١، ١٤١٤هـ.ق.)، الصفحة ٢٨٤.

(٢) نقلاً عن، سعاد الحكيم، **المعجم الصوفيّ: الحكمة في حدود الكلمة** (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، الطبعة ١، ١٩٨١)، الصفحتان ٩١٨ و٩١٩.



على ضوء كلّ ما مرّ، أمكننا أن نختصر مؤدّى المعاني بالقول: إنّ القلب لفظ مشترك بين البدن المادّيّ الذي يبثّ القدرة والحياة والاستمرار، وبين الحقيقة الباطنيّة للإنسان، والتي تكتمل معها معاني إنسانيّة الإنسان في روحه وسرّه. وإنّ كلّ القدرة والمعنويّة والإحساس والمشاعر والمعرفة إنّما تعود لهذا المعنى من القلب. بهذا، فإنّ شخص الكائن الحيّ؛ الذي هو الإنسان وشخصيّته التي تميّزه عن غيره، إنّما تتمثّل بالقلب الذي له وجه نحو البدن (الطين)، ووجه نحو المعنى الكلّيّ للنفس الناطقة، ووجه نحو الفرد بهويّته الشخصيّة. أمّا الوجه الأكثر فرادةً، فهو ذاك المعبِّر عن الروح الموصول بنور المطلق سبحانه، الذي كلّما تبدّل شأن من شؤونه سبحانه، ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾[1]، يتبدّل القلب حسب مظاهر الشؤون الإلهيّة، طالما أنّ هذا القلب متّجه نحو اللّه، فإذا ما انتكس القلب نحو البدن وعالمه، أوغل في اسوداد الطين وغرق في وحول الدنيا، كلّ يوم في ضياع جديد لا يلوي على شيء وحقيقة. الأمر الذي يعني أنّ محور الطبيعة البشريّة التي تنقل الإنسان من رتبة الحيوانيّة إلى الإنسانيّة إنّما تتمثّل بالقلب، وأنّ القلب يتطبّع بطوابع متعدّدة حسب الوجه، الذي يلقى فيه القداسة والتسامي، أو الرذيلة ووحل الدنيا.

ومن هذا الباب، جاء حمدُ الإمام زين العابدين عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ في **الصحيفة السجّاديّة**، إذ قال: «الحمد للّه الذي ركّب فينا آلات البسط، وجعل لنا أدوات القبض، ومتّعنا بأرواح الحياة، وأثبت فينا جوارح الأعمال».

---

(١) سورة **الرحمن**، الآية ٢٩.

القلب وكينونة الإنسان

من المعلوم أنّ الفكر الإسلاميّ تبنّى، فيما يختصّ بكيان الإنسان، مسردًا خاصًّا مفاده: أنّ اللّه أبدع هذا الكائن، الإنسان، من الأرض. وأنّه سبحانه قد أنشأه مركّبًا من جزأين جوهريَّين؛ المادّة التي منها البدن، والوجود المجرّد الذي هو النفس والروح، ﴿إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرٗا مِّن طِينٖ ۞ فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[1]. وقد أودع اللّه في هذا الكائن الفطرة والشعور، وجهّزه بالسمع والبصر والفؤاد لتتوفّر لديه قوّة الإدراك. كما أنشأ فيه قابليّة الارتباط بالأشياء والانتفاع منها، ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ﴾[2]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ﴾[3].

ويذهب العلّامة الطباطبائي، هنا، لاعتبار أنّ علومًا وإدراكات اعتباريّة نشأت عن قوّة التفكير وسنّة التسخير؛ وأنّ هذه العلوم والإدراكات يستخدمها للورود في «مرحلة التصرّف في الأشياء، وفعليّة التأثير والفعل في الموجودات الخارجة عنه للانتفاع بذلك في حفظ وجوده وبقائه»[4].

وقد لحظ الطباطبائي أنّ من هذه العلوم ما لا دخل له بالحياة

---

(١) سورة **ص**، الآية ٧٢.

(٢) سورة **النحل**، الآية ٧٨.

(٣) سورة **الجاثية**، الآية ١٣.

(٤) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، تصحيح وإشراف حسين الأعلميّ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، الطبعة ١، ١٩٩٧)، الجزء ٢، الصفحة ١١٥.



العمليّة المباشرة، ومنها ما له تأثيراته المباشرة في مسلك الإنسان وعمله. وقد هيّأ اللّه لهذه الإدراكات قابليّات خاصّةً، ﴿ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[1].

ومركز هذه القابليّات والإمكانات، بعد السمع والبصر، هو الفؤاد، وهو عند الطباطبائي وغيره بمعنى النفس والقلب من جهة كونه مُدرِكًا، أو بمعنًى آخر، قادرًا على تحصيل المعارف والمدارك. وإنّ كلّ كسب واكتساب، ممّا لا يُنسب إلّا إلى الإنسان، هو من مختصّات كينونة الإنسان القلبيّة، وهذا ما تشير إليه الآيات القرآنيّة من مثل قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ بِقَلۡبٖ مُّنِيبٍ﴾[2]، أو ﴿فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٞ قَلۡبُهُۥۗ﴾[3]، وإنّه محطّ الكفر، ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ فَزَادَتۡهُمۡ رِجۡسًا إِلَىٰ رِجۡسِهِمۡ وَمَاتُواْ وَهُمۡ كَٰفِرُونَ﴾[4][5].

كما أنّ هذا القلب هو محور التدبّر والهداية، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ﴾[6]. وهو مسكن الطمأنينة والاستقرار، ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ لِيَزۡدَادُوٓاْ إِيمَٰنٗا مَّعَ إِيمَٰنِهِمۡۗ﴾[7]. وهو المدخل لتفرُّق شمل الجماعات حتّى لو بدت متوحّدةً،

---

(١) سورة **طه**، الآية ٥٠.

(٢) سورة **ق**، الآية ٣٣.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ٢٨٣.

(٤) سورة **التوبة**، الآية ١٢٥.

(٥) راجع، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٨.

(٦) سورة **محمّد**، الآية ٢٤.

(٧) سورة **الفتح**، الآية ٤.



﴿تَحۡسَبُهُمۡ جَمِيعٗا وَقُلُوبُهُمۡ شَتَّىٰۚ﴾[١]. وهو بداية طريق الفساد، ﴿كَلَّاۖ بَلۡۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم﴾[٢]، بل ونهاية طريق الفساد، ﴿طُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾[٣]، ﴿وَنَطۡبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَسۡمَعُونَ﴾[٤]، ﴿وَطَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[٥].

والفارق بين الرين والطبع، أنّ الأوّل يُحدث نتوءات واسودادًا في القلب بسبب العمل، أمّا الطبع فيجعل وجه القلب منصرفًا تمام الانصراف عن النور، بحيث يصبح بلا علمٍ ولا سمعٍ ولا بصرٍ مثمرٍ للحقّ والاستقامة.

إنّ الإنسان بناءً على مرّ، هو كائن زُوِّد بالفطرةِ الداخليّة المستقيمة، وهي ميزان صراط الإنسان المستقيم، وزُوِّد بمنافذ تواصل بينه وبين العالم الخارجيّ، المادّيّ منه عبر السمع والبصر، والمعنويّ عبر الفؤاد، إذ الفؤاد هو تلك الطاقة المتوقّدة التي توفّر المعرفة، والمعرفة المؤثّرة في طبع الإنسان تتوازى مع نفس الإنسان ومراحل وجوده بحيث يكون الإنسان حسب ما يكتسبه وما يتفاعل فيه من داخل ذاته. وعند كلّ تقلّب جديد من حال إلى حال، يحمل الإنسان وجهًا نحو جهة مخصوصة، حتّى إذا ما استقرّ عند وجهة ثبتت مواصفات تقلّباته القلبيّة، وهذه الحركة من التحوّلات والتبدّلات الذاتيّة في طبيعة الإنسان، والنابعة من فيض عالم

---

(١) سورة **الحشر**، الآية ١٤.

(٢) سورة **المطفّفين**، الآية ١٤.

(٣) سورة **التوبة**، الآية ٨٧.

(٤) سورة **الأعراف**، الآية ١٠٠.

(٥) سورة **التوبة**، الآية ٩٣.



مشاعره وأحاسيسه ووجدانه، هي المعبَّر عنها بـ«القلب». فإذا ما كان وجه القلب متّجهًا نحو اللّه، أسمي بـ«القلب المنيب»، الذي إذا ما كانت مضامين وجهته خالصةً صافيةً، في مكنونها العقائديّ وسلوكها العمليّ والأخلاقيّ، كان اسمه «القلب السليم».

وهكذا، لو كان الوجه نحو جهة التذبذب والاضطراب، أسمي بـ«القلب المريض»، ولو كان متوجّهًا نحو التوثّب على الذنب صار «قلبًا صدئًا»، حتّى يصل إلى درك الجهات فيصبح «القلب المطبوع بالعمى».

إنّ جوف القلب هو ما يستقرّ عليه القلب، ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ﴾[1]. أمّا فؤاد القلب، فهو الوجهة التي يتبدّل معها نحو الجهات ليلقى تارةً آيات ربّه الكبرى، ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾[2]، ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ﴾[3]، وتارةً أخرى يُصاب بالعمى، ﴿وَمَن كَانَ فِى هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾[4].

ممّا يعني أنّ الطبيعة الإنسانيّة تحمل بُعد الطابع الأخلاقيّ، والقيميّ، والوجدانيّ، بفعل القلب والوجه الذي يكون عليه. فإذا كان في الطبيعة الإنسانيّة ما له علاقة بالأمزجة، فإنّها أمور تختلف عن الوظيفة القلبيّة، بل إنّ أيّ مورد تختصّ به الطبيعة البشريّة بنحوٍ من الثبات والجوهرانيّة المستقلّة عن أيّ تأثير فإنّها تكون منتميةً إلى أفق لا يمتّ للقلب بصلةٍ. إنّ القلب هو تلك الحقيقة السيّالة

---

(١) سورة **الأحزاب**، الآية ٤.

(٢) سورة **النجم**، الآية ١١.

(٣) سورة **النجم**، الآية ١٨.

(٤) سورة **الإسراء**، الآية ٧٢.



التي يصعب استقرارها على حال، بل تبقى في تتالي من الحركة في الأعراض السلوكيّة الكاشفة عن حركة في جوهر المعنى الإنسانيّ، وهو هنا «اللبّ» حسب التعبير القرآنيّ. اللبّ الذي يبدأ باعتباره فؤادًا، ثمّ يتقلّب تقلّبات في مساره الذاتيّ والصور التي تتوالى عليه، ليصبح حقيقة سرّ الإنسان ولبّه الخالي من الشوائب والقشور. وإنّ أيّ عمليّة تربويّة، أو نهضة روحيّة، أو مسلك أخلاقيّ ونفسيّ، لا بدّ له من المرور بهذه المنطقة الأكثر فعاليّةً في الإنسان، ألا وهي القلب ليستقرّ على نمط وشأن. ثمّ إنّ من التأثيرات البالغة في هذه الحركة القلبيّة المنظور المعرفيّ الذي يتوفرّ عليه بحسب الجهة التي يطلّ عليها وجه القلب. إذا كانت جهته هي شؤون الحياة الدنيا وحدها، صارت ارتباطات الإنسان ومعارفه مقتصرةً على هذه الدنيا، وصار حاله المعرفيّ مقتصرًا عليها. أمّا إذا ما لحظ الآخرة وحدها – والمقصود هنا بالآخرة هو ذاك البُعد القائم في الطبيعة البشريّة، والذي يُطلّ على حيثيّات تلحظ ما يتجاوز حدود الزمن وحاضر المكان الضيّق إلى نشأة أبعد هي التي يسمّيها علماء المسلمين بعالم البرزخ، أو النفس الذي يتوسّط عالم الشهادة (المادّة)، وعالم الجبروت (الروح المجرّد) – فإنّ قلب الإنسان قد ينصرف عن أهل الدنيا ويعيش العزلة الفرديّة التي لا يلحظ فيها إلّا «أناه» الفرديّ. وإنّ للقلب، ولذلك أهمّيّة كبرى، بابًا نحو ما اصطلحت عليه بعض النصوص «قعر العرش»، وهو بمثابة «الروح المسدِّد»، أو «الروح القدس» الذي يكشف عن عميق الصلة بمصدر الوجود، والذي يطلّ على تفاصيل العيش اليوميّ للناس، بحيث يصير وجه القلب جامعًا لكمالات ما عليه صنوف الحياة بمراتبها ونشآتها المختلفة. من هذا المعنى، ورد ما رواه الشيخ أبو جعفر الطوسي قدس سرّه عن عبد



اللّه بن عجلان السكوني، قال: سمعتُ أبا جعفر عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يقول:

«بيت عليّ وفاطمة سلام اللّه عليهما حجرة رسول اللّه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وسقف بيتهم عرش ربّ العالمين، وفي قعر بيوتهم فُرجة مكشوطة إلى العرش معراج الوحي، والملائكة تنزل عليهم بالوحي صباحًا ومساءً، وكلّ ساعة في كلّ طرفة عين»[1].

وقد فسَّر صاحب كتاب **شرح دعاء عرفة**[2] هذا الحديث بأنّ البيت معنًى يرمز إلى قلوب الأئمّة الطاهرة، إذ إنّ قلوبهم بيوت الرحمن «وفي حال انصرافهم عن الشواغل وتوجّههم إلى باطن قلبهم وقعره يكون الوحي ونزول الملائكة»[3].

وتنطلق هذه الفكرة من رؤية عرضها العلّامة الطباطبائي بأسلوبه الفلسفيّ ليُظهر المبدأ الذي تستند عليه الفكرة الخاصّة بامتدادات القلب ووجوهه. قال:

«إذا حلّلنا هذا الموجود الواحد على سعة دائرة وجوده وجدناه على كثرة أجزائه وجهاته ينحلّ إلى أمر ثابت في نفسه كالأصل وأمور أُخر تدور عليه وتقوم به كالفروع تتفرّع على الأصل، وهذا الأصل هو الذي نسمّيه بالذات، وهذه الفروع هي التي نسمّيها بالعوارض واللواحق ونحو ذلك. وهذا معنًى سارٍ في كلّ موجود في وعاء

---

(١) نقلاً عن، الملاّ محمّد عليّ فاضل، **مباني وأصول العرفان الشيعيّ: قراءة في دعاء عرفة** (بيروت: دار المعارف الحكميّة، الطبعة ١، ٢٠١١)، الصفحة ١٦٦.

(٢) المقصود هو المصدر السابق، كتاب **مباني وأصول العرفان الشيعيّ: قراءة في دعاء عرفة**. المحرّر.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٧.



الوجود. مثال ذلك، الإنسان، فإنّ فيه أمرًا تحكي عنه بلفظ أنا، وكلّ معنى غيره مرتبط به ومتفرّع على هذا الذات المحكيّ عنه بأنا هذه، وهذا المجموع المؤلّف من الذات والعوارض نسمّيه بالنظام الجزئيّ في الموجود الجزئيّ والمجموع المؤلّف من جميع هذه النظامات الجزئيّة التي في ظرف الوجود نسمّيه بنظام الكلّ»[١].

فالأنا ذات مستقلّة إذا انضمّت لعوارض ما يطرأ عليها من حركات داخليّة ومؤثّرات خارجيّة شكّلت النظام الجزئيّ الخاصّ بالفرد؛ أي طابع الفرد وشخصيّته التي يمتاز بها. أمّا مجموع ما هو الذات والعرض في تبدّلاتهما فهي حركة وجوه القلب التي إذا استقرّت شكّلت خاصّيّة القلب بمستوَيَيه المعرفيّ والوجوديّ.

وإن كان لا بدّ لنا من خاتمة للكلام، فإنّ ما نخلص إليه أنّ ميزة الطبيعة البشريّة حملها لجملة خصائص تميّز الإنسان عن غيره من الكائنات، سواءً منها الأرضيّة أو حتّى تلك السماويّة، وإنّ من الخصائص المميِّزة للإنسان قلبه، الذي قال عنه الحديث القدسيّ: «قلب المؤمن عرش الرحمن». من دون فهم هذا القلب ودوره، يصعب علينا فهم الإنسان في علاقاته مع الموجودات ومصدرها، بل ويصعب علينا فهم ما يختلج ذاته من أمور؛ وأخيرًا، إنّ فهم سرّ الأمر الإلهيّ التشريعيّ العباديّ منه بوجه خاصّ أمر غير ممكن من دون فهم القلب الحاضن لمفاعيل أسرار العبادات والشريعة والرحمة الإلهيّة.

---

(١) محمّد حسين الطباطبائي، **الرسائل التوحيديّة** (بيروت: مؤسّسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩١)، الصفحة ١٩٠.



المصادر والمراجع

- Les principes de la philosophie, IIe partie, art. 1 – 2 – 3.
- Méditations métaphysiques, Méditation sisiéme.
- ابن باجه، **تدبير المتوحّد** (تونس: سراس للنشر، ١٩٩٤).
- ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، شرح المحقّق نصير الدين الطوسي، شرح الشرح للعلاّمة قطب الدين أبي جعفر الرازي، الطبعة ١ (قم: نشر البلاغة، ١٣٧٥هـ. ش.).
- ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، حقّقه وشرح غريبه ابن الخطيب، الطبعة ١ (مكتبة الثقافة الدينيّة).
- ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر)..
- أبو حامد الغزّالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار المعرفة).
- أبي محمّد بن الحسن الطوسيّ، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٤٠٩هـ).
- أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط عبد السلام محمّد هارون (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع).
- إسبير وجبّور، **سر التدبير الإلهيّ، التجسّد** (المنشورات الأرثوذكسيّة، ١٩٨٠).



- ألبير نادر، **فلسفة المعتزلة** (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٥٢).
- الإمام عليّ بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، تعليق وفهرسة صبحي الصالح، تحقيق فارس تبريزيان، الطبعة ٤ (قم: مؤسّسة دار الهجرة، ١٤٢٧هـ.).
- الإمام عليّ بن الحسين (السجّاد)، **الصحيفة السجّاديّة: الدراسة السنديّة - البيبليوغرافيا - النصّ**، إعداد سمير خير الدين ومحمّد حسين حكيم وأحمد ماجد، الطبعة ١ (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠٠٦).
- أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، الطبعة ٢ (بيروت – باريس: منشورات عويدات، ٢٠٠١).
- بول ريكور، **الذات عينها كالآخر**، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور جورج زيناتي، الطبعة ١ (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٥).
- حبيب الشارونيّ، **فكرة الجسم في الفلسفة الوجوديّة**، الطبعة ٢ (بيروت، ٢٠٠٥).
- حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، الطبعة ١ (طهران: مركز نشر آثار العلّامة المصطفوي، ١٣٩٣هـ. ق).
- حسن القبانجي، **مسند الإمام علي (ع)**، تحقيق طاهر السلامي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠٠).
- حسن حسن زاده آملي، **سرح العيون في شرح العيون**، الطبعة ٢ (قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ١٤٢١هـ.).
- الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، الطبعة ١ (دمشق: دار القلم – بيروت: الدار الشاميّة، ١٩٩٦م).



- بول ريكور، **الزمان والسرد: الحبكة والسرد التاريخيّ**، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة الدكتور جورج زيناتي، الطبعة ١ (بيروت: دار الكتاب الجديد المتّحدة، ٢٠٠٦).
- سعاد الحكيم، **المعجم الصوفيّ: الحكمة في حدود الكلمة**، الطبعة ١ (بيروت: دندرة للطباعة وللنشر، ١٩٨١).
- سمير خير الدين، «الطبيعة الإنسانيّة: مقاربة قرآنيّة فلسفيّة»، في: مجلّة **المحجة** (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠١٢)، العدد **٢٦**.
- السيّد مهدي بن السيّد مرتضى الطباطبائي النجفي (بحر العلوم)، **رسالة السير والسلوك**، تقديم وشرح محمّد الحسين الحسيني الطهراني، تعريب عبد الرحيم مبارك، الطبعة ١ (بيروت: دار المحجّة البيضاء، ١٤٢٢هـ).
- **شرح المصطلحات الفلسفيّة**، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة، الطبعة ١ (طهران: مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤١٤هـ).
- صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، شرح وتعليق محمّد حسين الطباطبائي، الطبعة ٤ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٩٠).
- صدر الدين الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، تقديم محمّد خواجوي، مع تعقليقات المولى عليّ النوري، اعتنى به فاتن محمّد خليل اللبّون، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة التاريخ العربيّ، ١٩٩٩).
- عادل ضاهر، **الفلسفة والمسألة الدينيّة**، الطبعة ١ (السويد – لبنان: دار نلسن، ٢٠٠٨).
- عبد الكريم الجيلي، **مراتب الوجود**، تحقيق بدوي طه علّام (القاهرة: مكتبة الجندي، دون تاريخ).
- عليّ بن محمّد الجرجانيّ، **التعريفات** (مكتبة لبنان، ١٩٨٥).

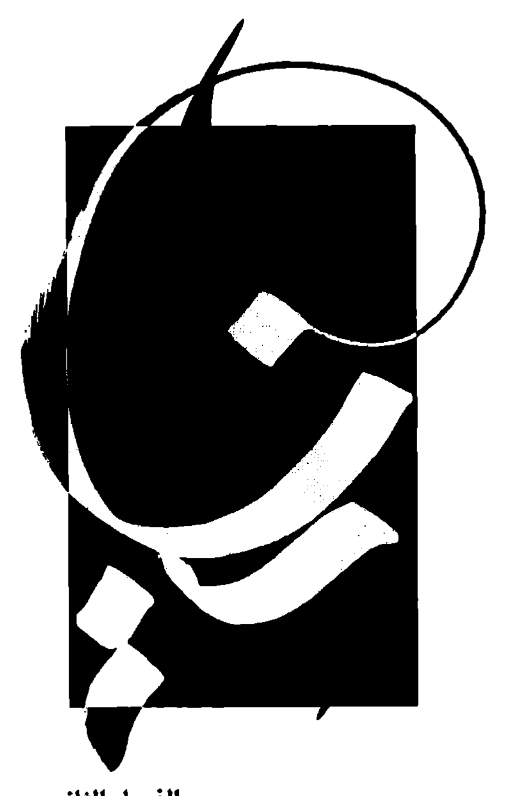


- كمال الحيدري، **بحوث في علم النفس الفلسفيّ**، تقرير عبد اللّه الأسعد، الطبعة ٣ (قم: دار فراقد للطباعة والنشر، ٢٠٠٥).
- كارل غوستاف يونغ، **الإله اليهوديّ**، ترجمة نهاد خياطة، الطبعة ١ (دار الحوار، ١٩٨٦).
- المجلسي، **بحار الأنوار** (بيروت: مؤسّسة الوفاء، ١٩٨٣).
- محمّد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ**، ترجمة هاشم صالح، الطبعة ١ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧).
- محمّد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **الاختصاص**، تصحيح وتعليق عليّ أكبر الغفاري، ترتيب الفهارس السيّد محمود الزرندي المحرمي (قم: منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، ١٤١٤هـ.).
- محمّد بن محمّد الزبيديّ، **تاج العروس** (بيروت: دار ليبيا - دار صادر، ١٩٦٤).
- محمّد حسين الطباطبائي، **الرسائل التوحيديّة** (بيروت: مؤسّسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩١).
- محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، تصحيح وإشراف حسين الأعلميّ، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٧).
- مرتضى المطهّري، **الإنسان الكامل**، الطبعة ٣ (بيروت: دار الرسول الأكرم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، ٢٠١٢).
- مرتضى المطهّري، **شرح المنظومة**، ترجمة عبد الجبّار الرفاعي، الطبعة ١ (طهران: مؤسّسة البعثة، ١٤١٣هـ. ق).
- **معجم اللاهوت الكتابيّ** (بيروت: دار المشرق، الطبعة ٣، ١٩٩٦).
- الملّا محمّد عليّ فاضل، **مباني وأصول العرفان الشيعيّ: قراءة في دعاء**



عرفة، الطبعة ١ (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠١١).

- نعمة اللّه الجزائري، **النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين**، الطبعة ٢ (بيروت: دار الأضواء، ٢٠٠٢).
- ولتر ستيس، **التصوّف والفلسفة**، ترجمة وتعليق وتقديم الدكتور إمام عبد الفتّاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩).



الفصل الثاني

الما-بعد المحايث

تمهيد

إنّ ما نريد تبيانه في هذا الفصل أمر لا يستقيم منهج الإلهيّات المعرفة من دونه. وهو السؤال عن مصدر الحقيقة المعرفيّة التي تتمثّل بالوحي بما هو حضور إلهيّ في عالم الشهادة، وخطاب لناسوت إنسان يترقّى عبر الزمن بتكامالاته وامتداداته البشريّة بين «آنٍ» و«ماضٍ» و«مستقبل»، إذ يحيل الوحي، في حضوره وخطابه القرآنيّ، كلّ امتداد إلى حضور هو مستقبل البشريّة الكادحة نحو المعرفة والتكامل بملاقاة مصدر وجودها وحقيقتها، التي سيمثل عندها بأجلى ذات وأوضح صورة. وهذه الجدليّة التي ترى في الوحي حضور التسامي في حياة الإنسان، والتي تحبك سننها بين الزمن وعود الأبديّة فيه، وبين المصير الماثل في كلّ آن، هو الذي يعطي للمعرفة قيمتها، كما ويولّد لها نظامها القيميّ الباني لمعتقداتها. لذا، وإن بدا كلّ موضوع في هذا الفصل وكأنّه انفصال شكليّ مع الآخر، إلّا أنّه منطلق من هاجس وهدف واحد وموحّد، وهو الجامع المعنائيّ للبعد المعرفيّ في أنطولوجيا الإنسان وامتداده المِتافيزيقيّ، إذ لا يمكن للجماعة الإنسانيّة، أيٍّ كانت، أن تبني هويّتها المعرفيّة من دون الاستناد إلى ذاك الوجود، ومن دون أن تعقد عناصر كينونتها وهويّتها على امتداد مِتافيزيقيّ خلّاق.

المقالة الأولى

الوحي من منظور إلهيّات المعرفة

﴿ٱقۡرَأۡ﴾[1]؛ هو أوّل الوحي الذي أُنزِل على النبيّ محمّد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَآلِهِ، ومطلع البدايات يمثّل عنوان المسار. وحي يتنزّل من علٍ بصيغة فعل أمر يهبط على عاكف يتأمّل بكلّ وجوده صفحات العالم المفتوح على أفقٍ واصل بين الأرض والسماء. لقد جاءه الوحي ليسدّ عليه ذاك الأفق، ويملأ فراغاته بالمَعاني التي تعيد تشكيل حقائق العالم بما فيه وبما يصير إليه.

يتحوّل المتلقّي - من جاهد بصيامه وتأمّلات عقله وروحه - إلى انبعاث روح جديد لهذا الوجود والعالم والحياة. ولا يخفى أنّ أطوار النشآت عندما تنبعث فيها الروح تتحوّل خلقًا آخر. خلق هو الإنسان، لكنّه هذه المرّة إنسان انبعثت فيه روح مصدر العالم ليصير هو المعنى للكون والعالم كلّه: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[2].

اقرأ؛ فعل يتلازم فيه أمر الحدوث بفعل عالم الأمر الذي يتشكّل من قول «كن» - ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن

---

(١) سورة **العلق**، الآية ١.

(٢) سورة **الأنبياء**، الآية ١٠٧.



﴿فَيَكُونُ﴾[1]- وليكون العلم المستكنّ في «اقرأ» هو خلقُ عالم الأمر، «الوجود الدفعيّ والحقيقة المكتملة»، وليتمثّل عالم «اقرأ» تنزّلًا قرآنيًّا موحًى لحقيقة الوحي الوجوديّ الدفعيّ الذي نزل «دفعةً واحدةً على قلب الرسول». وهنا، الوحي إشارة تُكثِّف بالعلم كلّ حقيقة الوجود، من فيض «كن» إلى نهر الكينونة التي ترسم هذا العالم.

تأتي صيغة «اقرأ» لتفتح أمامنا معبرًا للنظر يلمح في نداء الوحي طلبًا يشير، أو كأنّه يشير، إلى ما هو معلوم عند المخاطَب، إذ لم تذكر بقيّة السورة ماذا يريد اللّه من رسوله أن يقرأ. بل قال له كيف يقرأ، ولماذا يقرأه بهذه الكيفيّة - ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾[2]؛ لأنّه ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ * ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ * ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[3].

فهل ما خفي عن صفحة التلاوة كان مستبطنًا في قلب النبيّ، وعند كلّ من سيصله خطاب «اقرأ»؟ وهل ذاك المستبطَن هو الذي أسمته آيات القرآن بـ«الفطرة»؟ وهل هذا يعني أنّ الحقائق التي كوّنها اللّه بفعل «كن»، عندما أوجد آدم والعالم، يأتي الوحي - «اقرأ» - ليستخرجها بوعي العلم من مكنون السرّ والروح إلى عالم النفس والمعرفة والمشاعر؟

أجوبة أسوقها هنا بصيغة السؤال، وهي للإجابة أقرب عند

---

(١) سورة **يس**، الآية ٨٢.

(٢) سورة **العلق**، الآية ١.

(٣) سورة **العلق**، الآيات ٢ إلى ٥.



نفسي من التساؤل، لكنّ الحذر من طرح الإجابة بصيغة تقريريّة ألجأني إلى إنشاء التساؤل، وإنّ شراع الهداية منصوب بالسؤال الفيّاض والمهاجر، وإلّا أليست قصّة خلق الآدميّة في القرآن ابتدأت من: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[1]؟

ثمّ يباهي اللّه الملائكة بخليفته آدم، إذ يقول له عندما اكتشفت الملائكة عجزها: ﴿قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾[2]. آدم هذا الذي أسمته الأدبيّات الصوفيّة والعرفانيّة بـ«مستودع الأسماء الإلهيّة»، وهو الذي إليه انتسب الذين ساءلهم اللّه في عالم الذرّ ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[3] فأجابوا ﴿بَلَىٰ﴾، الآدميّون الذين واثقهم اللّه بالربوبيّة، وواثق أنبياءهم ورسلهم بـ«الميثاق الغليظ».

لكلّ هذا جاء الهادي المسدَّد، المذكِّر، المُخبر بوحي البيان ليقول للنبيّ «اقرأ»، فبالقراءة تنكشف الحقيقة وشؤونها التي لا تنتهي.

لكن من أين يحصل الانكشاف؟ وماذا يعني مثل هذا الانكشاف؟ إنّه يأتي، حسب الأدبيّات الإسلاميّة، من جدل العلاقة بين أعمق سرّ في إنسانيّة الإنسان، من العقل الذي ورد فيه الحديث القدسيّ – «أول ما خلق العقل ثمّ قال له أقبل فأقبل، ثمّ قال له أدبر فأدبر»[4]– وهو السرّ الأعمق لما يمثّل من كمال الفطرة

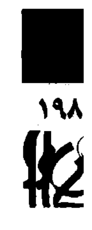
---

(١) سورة **البقرة**، الآية ٣١.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ٣٣.

(٣) سورة **الأعراف**، الآية ١٧٢.

(٤) «عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: لمّا خلق اللّه العقل استنطقه ثمّ قال له أقبل فأقبل ثمّ قال له أدبر فأدبر ثمّ قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقًا هو أحبّ إليّ =



الإنسانيّة التي عدّتها بعض الآيات القرآنيّة ﴿ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُۚ﴾[١]. هذا العقل، عادت الأدبيّات الإسلاميّة الصوفيّة لتسمّيه بالنبيّ الباطن. من علاقة مثل هذا الفائض الأسمى عن اللّه تكوينًا مع الكلام الإلهيّ الحاصل بوحي ملائكيّ، أو سرّانيّ، أو قيّوميّ، تنكشف المُضمرات والمكنونات التي تقوّمت حقيقة الإنسان الكامل بها، بل وحقيقة كلّ إنسان.

إنّها لحظة إضافة إشراقيّة[٢] يتماهى فيها النبيّ الظاهر، بما هو عقل باطن، مع عقل ظاهر، بما هو نبيّ باطن، ليحصل الإنباء عن عالم حقائق الذات والوجود بالهادي من إنباء الوحي المستثير للهَدي من عقل الذات لما فُطرت عليه. وليست حقائق الذات هنا بالخارج عن مسارات التاريخ والزمان وحدود الجغرافيا والمكان.

إنّ «اقرأ» وحي يشير لذات النبيّ أن تقرأ ذاتها. وهو خطاب يخترق كلّ جدران الزمان وحدوده، لأنّ اللغة هنا كالفكر، تثبت هويّتها بجريانها وتكاملها التصاعديّ، وعندما يخترق الخطاب الزمن فإنّه ينبعث في المكان ليغطّي كلّ المساحات المتميّزة عند الناس أفرادًا وجماعات.

= منك ولا أكملتك إلّا فيمن أحبّ، أما إنّي إيّاك آمر وإيّاك أنهى، وإيّاك أعاقب وإيّاك أثيب»؛ محمّد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي (ويليه الروضة)**، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠٥)، «كتاب العقل والجهل»، الصفحة ١١، الحديث ١.

(١) سورة **التوبة**، الآية ٣٦.

(٢) «الإضافة الإشراقيّة» اصطلاح استخدمه شيخ الإشراق، السهروردي، للدلالة على أنّ الفيض الإلهيّ هو عين المفيض عليه، ولا ثنائيّة حقيقيّة بينهما.



إقرأ، أيّها الإنسان...

وما أقرأ!

اقرأ ذاتك...

لكنّي أخاف أن أخطئ القراءة، أو أن آتيه في ما أتصوّره، كلمات لا آيات...

إذًا، اقرأ باسم ربّك الذي خلق. إذ التسديد بوحي ربّك الذي خلق...

وهنا الوحي يصير هو نور الذات الهادي، بل ويصير هو فعّال فعاليّات الذات، ولولا الخشية لقلت إنّه ذاتيّ الذات الفاعلة في عمق فطرة الإنسان وسرّه.

إذًا، ليس الوحي هو الإنسان، ولا هو نقيضه، بل هو كمال تكاملاته. وليس الوحي جوهرًا مفصولًا عن الإنسان، بل هو فيض إشراقيّ يثير له الدفائن وينير أمامه مسارات السؤال والتأمّل والجواب.

من هنا، قد ينقطع وحي التشريع، بمعنى اكتمال وظيفته، لكن هل ينقطع وحي الهداية للسنن الوجوديّة والإلهامات المبدعة؟

ماذا يعني هذا الانكشاف على الذات والعالم والوجود الذي يتولّد بفعل الوحي؟ إنّه يعني أن تقرأ، أن تعلم، أن تعرف ذاتك روحَ الحقيقة دونما انفصام عن روح النور والهداية النابعة من وحي ملائكيّ يُلقي السرّ ليحيل الأشياء إلى معانٍ، والمعاني إلى حقائق، والحقائق إلى خلافة إلهيّة تدبّر شأن العالم وتحفظ أمانة



القيم الإلهيّة في الحياة ببثّ العلم والعدل، لأنّ من ضيّع الأمانة كان ﴿ظَلُومًا جَهُولًا﴾[1].

إلّا أنّ هذا النصّ الانطباعيّ لمعنى الوحي الذي لا يمكن أن نقرأه خارج فطرة الإنسان، كما لا يمكن قراءته خارج قيوميّة اللّه، لا يعفينا من أن نعرف الدين الوحيانيّ بمعناه العامّ، وبالتحديد فيما يتعلّق ويرتبط بالرؤية الإسلاميّة، أو ما أرى أنّه الرؤية الإسلاميّة، كما لا يعفينا من أن نتنظّر فيما قُدِّم من نظريّات ترتبط بالوحي الدينيّ.

الإسلام دين وحيانيّ

يشكّل الدين، بما هو انتظام معنويّ وروحيّ، حاجةً ملموسةً في حياة الناس. وفي الوقت الذي تنقسم فيه الأديان إلى ما يتمحور حول الإيمان بوجود حقيقيّ وموضوعيّ للإله، وإلى ما لا يكترث بمبحث محوريّة الإله، فإنّ المائز بين القسمَين يقوم على مقتضى العلاقة مع الوحي وفهمه؛ فالوحي هو سبيل التواصل بين الموجودات وبين اللّه في الأديان الوحيانيّة. ولا تقف المسألة عند هذا الحدّ فيما يخصّ تأثير الإيمان بالوحي. إذ إنّ المائز بين دين ودين في تصنيف الأديان الوحيانيّة يعود أيضًا إلى نوعيّة فهم الوحي وطبيعة بناء العلاقة الإيمانيّة به.

فهناك من يكتفي باعتبار الإيمان مجرّد حالة نزوع نحو المطلق، ولا موضوعيّة أصلًا لخطاب إلهيّ مباشر أو بواسطة مع الخلائق - خاصّةً منها الإنسان - وهذا النحو من مسار الإيمان قد يعبّر عن

---

(١) سورة **الأحزاب**، الآية ٧٢.



نفسه بجماعات تمارس سلوكًا ارتياضيًّا خاصًّا بغية الحصول على الاستنارة، ثمّ من الاستنارة تقيم خطوط التقسيم لطبقات الناس ونمط العلاقة بينهم، بحيث يتشكّلون كدين أو طائفة محدّدة.

وقد يعبِّر نفس هذا المسار عن نفسه بمجهود تأويليّ فلسفيّ أحيانًا، وأحيانًا أخرى بتأويل ظاهراتيّ للدين والوحي والنبوّة، يحاكم أصل التفسير الدينيّ المبنيّ على النصّ المُلهم أو الموحى. وهذا ما نجده عند الذين ناقشوا مسألة الوحي والكلام الإلهيّ ليخرجوا بمفاد عنوانه: إنّقضيّة الوحي، بما هو الكلام الإلهيّ، تعاني من أزمة عدم اتّساق منطقيّ، والوحي هو، في أفضل أحواله، قيمة إنسانيّة يسقطها الإنسان على حياته المعنويّة. أمّا أصحاب الاتّجاه التأويليّ الظاهراتيّ الذين سمحوا لأنفسهم بمحاكمة النصّ الموحى، فقد انطلقوا من زاوية منهجيّة تنظر إلى موضوع الوحي من خارج النصّ لتقرأه مجرّد ظاهرة حادثة في التاريخ، وتتعاطى بموجب ذلك مع الوحي باعتباره تصعُّدات ذهنيّة ونفسيّة تنكشف على عالم الروح بسبب علوّ وسموّ نفس العارف أو النبيّ. والنبيّ عندهم، هنا، كغيره، عبقريّ فاضت نفسه بذكائها(١).

إلّا أنّ ما يعنينا هنا هو الوحي بحسب منظار دين توحيديّ هو الإسلام. وقد نتعرّض لبعض اتّجاهات فهم الوحي حسب الحاجة المنهجيّة، أو التوصيفيّة، لتقرير الكيفيّة التي قدّم فيها علماء المسلمين مسألة الوحي والكلام الإلهيّ.

---

(١) انظر، عبد الكريم سروش، «بسط التجربة النبويّة»، في **بسط التجربة النبويّة**، ترجمة أحمد القبانجي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربيّ، ٢٠٠٩).



ولا يخفى، هنا، أنّ اللغة العربيّة لها دور حسّاس في الكشف عن دلالة المفردة أو المفهوم الذي يتمّ علاجه في البيئة الدينيّة أو الثقافيّة العربيّة والإسلاميّة.

لذا، لا يسعنا إلّا الانطلاق من مفردة التحديد اللغويّ لمعنى الوحي، وإن كان بعض المفكّرين المسلمين، من أمثال مرتضى المطهّري، اعتبروا أنّ الوحي من المصطلحات الشرعيّة التي صيغت دلالتها في بيئة خاصّة للأدبيات الإسلاميّة[1]، فاللغة تساعد على فهم المعنى لكنّها لا تمتلك صلاحيّة إعطائنا تمام دلالته. وهذا ما سعى الراغب الأصفهاني إلى تبيانه من الحيثيّة اللغويّة، ومن الدلالة الاستعماليّة، التي وردت في القرآن الكريم، وذلك عندما قال:

«أصل الوحي: الإشارة السريعة، ولتَضَمُّن السرعة قيل: أمرٌ وَحْيٌ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرّد عن التركيب، وبإشارة بعض الجوارح، وبالكتابة، وقد حُمِل على ذلك قوله تعالى عن زكريا: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾»[2].

وهنا، من المفيد الإشارة إلى أنّ الوحي قد يصحّ على فعل الإيحاء أو على الأمر الموحى. وحسب **كتاب العين**، قد يكون بمعنى

---

(١) يذهب البعض إلى أنّ معنى الوحي كان مفهومًا في المحيط العربيّ، وهو يشبه ما يلقيه عبقريّ الشعر في النفس. ولا يخفى أنّ هذا المذهب خلاف ما يذهب إليه مطهّري من أنّه مصطلح شرعيّ.

(٢) الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، الطبعة ١(دمشق: دار القلم، ١٩٩٦م؛ بيروت: الدار الشاميّة، ١٩٩٦م)، الصفحة ٨٥٨.



البعث أو الإلهام. ومن جملة ذلك استفاد المصطفوي:

«أنّ الأصل الواحد في المادّة [و ح ى]: هو إلقاء أمر في باطن غيره، سواء كان الإلقاء بالتكوين أو بإيراد في القلب، وسواءً كان الأمر علمًا، أو إيمانًا، أو نورًا، أو وسوسة، أو غيرها[...] وسواء كان بواسطة أو بغير واسطة، ويفيد العلم واليقين»[1].

ثمّ يأخذ بتفصيل موارد استعمال الوحي فيذكر:

١- الوحي في التكوين: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾.

٢- وبالنسبة للحيوان: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا﴾.

٣- وفي الملائكة: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾.

٤- وفي وحي الشياطين: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ﴾.

٥- وفي مدّعيات كاذبة: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ﴾.

٦- إنّ في الوحي إلزامًا وتكليفًا يجب اتّباعه: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾. ولا يخفى أنّ الوحي يوجب شهودًا بالقلب.

---

(١) حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، الطبعة ١ (جمهوريّة إيران الإسلاميّة: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ١٣٧١هـ.ش.)، مادّة «وحي».



٧- في العمل بالوظيفة والعبوديّة: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا عَٰبِدِينَ﴾.

٨- في المعرفة والحكمة: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ ۗ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾؛ ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾. ولا يخفى أنّ المعارف الإلهيّة لا سبيل إلى معرفتها حقّ المعرفة إلّا بالوحي من اللّه عزّ وجلّ، وتعليمه بالشهود اليقينيّ القلبيّ.

٩- وفي الحقائق الإلهيّة المتعالية: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ * فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ * مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾. قلنا إنّ الوحي هو شهود القلب ويدلّ عليه التفسير برؤية الفؤاد.

١٠- والوحي للأنبياء والرسل: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّۦنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا * وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾. وقد يكون البيان بإيجاد كلام، أو بمخاطبة ملك، أو برؤيا منام، إذا انتهى كلّ منها إلى تأثير ونفوذ قاطع في القلب كالوحي، حتّى يكون ذلك البيان حجّةً تامّةً من اللّه تعالى.

١١- الوحي للأنبياء في الأمور المتفرّقة: ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ﴾.

١٢- الوحي لنبيّنا في القرآن: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾. فالقرآن الكريم ممّا أوحي إلى نبيّنا



صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وهو النازل من اللّه العزيز المتعالي بألفاظه ومفاهيمه وسبق أنّه مُعجز لفظًا ومعنًى. وإذا تحقّق النزول بواسطة صوت، أو ملك، أو رؤيا، أو منام، أو في مكاشفة، فلا بدّ أن تنتهي إلى حصول شهود في القلب، حتّى يتحقّق الاطمئنان الكامل واليقين الكامل.

١٣- الوحي في التوحيد: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾؛ ولا يخفى أنّ التوحيد في العقيدة يلازمه العبوديّة وخلوص العمل له.

١٤- الوحي للأفراد المختلفة غير الأولياء: ﴿وَإِذۡ أَوۡحَيۡتُ إِلَى ٱلۡحَوَارِيِّـۧنَ أَنۡ ءَامِنُواْ بِي وَبِرَسُولِي﴾.

١٥- الوحي في موارد شخصيّة أو عرفيّة اجتماعيّة، لا إشكال في تحقّقه بوسائط مختلفة[١].

فمن مجموع موارد الاستعمال القرآنيّ للوحي نستكشف بعض الأمور:

أوّلًا: إنّ الوحي قد يأتي بمعنى الجعل التكوينيّ الذي فطر اللّه مخلوقاته عليه، ورسم لهم بموجبه مسارات سننه، فانتظموا في أصل وجودهم بموجب تلك السنن.

ثانيًا: إنّ الوحي هو إلقاء من خارج النفس إلى القلب، وقد يكون مصداق الوحي صادقًا فيكون إلهيًّا، وقد يكون كاذبًا فيكون وسواسًا وزيغًا.

---

(١) نقلاً عن، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، مصدر سابق، مادّة «وحي»، بتصرّف.



ثالثًا: إذا ثبت المصدر الصادق للوحي فإنّه تترتّب عليه آثار نفسيّة من السكون واليقين والطمأنينة، وأخرى سلوكيّة من إلزام والتزام بالتكليف، ومعرفيّة ترتبط بمعرفة الحقائق خاصّة منها الإلهيّة، وبالأخصّ تلك التوحيديّة التي بموجبها تندفع مسيرة الرسالة والنبوّة والعصمة.

رابعًا: إنّ الوحي هو كلام اللّه لخلقه إيجادًا وسننًا، وللناس هدايةً وتشريعًا، والأهمّ معرفةً تؤسّس لعقل ووجدان يتكامل بالمعارف والأنوار الإلهيّة. والكلام الإلهيّ قد يأخذ أشكالًا متعدّدةً، منها الألفاظ، لكنّها وبكلّ الأحوال تلبس لبوس المخاطَب في الوقت الذي يكون فيه المصدر «المخاطِب» هو العليّ الحكيم الذي جرت سنّة وحيه أن لا يكلّم الناس إلّا وحيًا أو بواسطة ملك أو من وراء حجاب. وهذا مفاد الآية ٥١ من سورة **الشورى** - ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ - التي سنوليها بعض الاهتمام.

إلّا أنّنا، وقبل ذلك، سنحاول أن نشير إلى محاولة تأويليّة - فلسفيّة تقليديّة تحدّثت حول الوحي بما هو محوريّة الإنسان الذي يستقطب في واقع وجوده المعنويّ كلّ معنًى بما فيه تلك الوقائع الإلهيّة الغيبيّة من مثل «الوحي». كما علينا أن نلفت إلى الطريقة التي استثمرت فيها التأويليّة الظواهريّة لهذا التأويل الفلسفيّ التقليديّ في دفع إشكالاتها الفلسفيّة المستفادة من لسان فلسفيّ حداثويّ غربيّ بالغالب، والعمل على بناء نظريّة خاصّة في معنى الوحي.



النظريّة الفلسفيّة التقليديّة للوحي

كثرت الكتابات الفلسفيّة في المناخ الإسلاميّ حول شرح موضوع النبوّة والوحي، وتقاطرت بمجملها حول الخيال، والخيال الخلّاق، والخيال الجزئيّ الذي تتمتّع به نفس النبيّ السامية، بحيث يمكن القول إنّ من مجمل ما قيل هناك أساسان للمبحث: النفس وقدرة الخيال النبويّة فيها؛ و الاتّصال بالعقل الفعّال بما هو يفيض من علوم ومعارف تنعكس على صفحة نفس النبيّ صورًا جزئيّة.

إلّا أنّنا لن نستغرق في تفصيل هذا المسار البيانيّ للقراءة الفلسفيّة للوحي، وسنقصر اهتمامنا بمدرسة الحكمة المتعالية لما نرى فيها من جامعيّة للوجهة الفلسفيّة الكلاسيكيّة، ومزج لها برؤية المدرسة العرفانيّة، وقد ذهبت هذه المدرسة إلى القول إنّ النفس والروح إذا بَعُدت عن الاستغراق بالاشتغال في عالم المحسوسات، «[و]وجدت فرصة للفراغ، ارتفعت عنها الموانع، استعدّت للاتّصال بالجواهر الروحانيّة الشريفة العقليّة التي فيها نقوش جميع الموجودات كلّها المعبّر عنها في الشرع باللوح المحفوظ، أو الجواهر النفسيّة والقوى الانطباعيّة من البرازخ العلويّة التي فيها صور الشخصيات المادّيّة والجزئيّات الجسمانيّة.

فإذا اتّصلت بتلك الجواهر قبلت ما فيها، أعني نقش ما في تلك الجواهر من صورة الأشياء»[1].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، تقديم وتحقيق سيّد جلال الدين الآشتياني وسيّد حسين نصر (انتشارات انجمن شاهنشاهي فلسفة ايران، ١٣٥٤هـ)، الصفحتان ٤٦٧ و٤٦٨.



أمّا كيف تحصل هذه الفعاليّة،

«[فلـ]أنّ النفس الإنسانيّة ذات وجهَين: وجه إلى عالم الغيب والآخرة، ووجه إلى عالم الشهادة والدنيا. فإن كان الغالب عليها جهة القدس، فلا بدّ أن يظهر فيها حقيقة بعض الأشياء من الوجه الذي يقابل الملكوت، وعند ذلك [يـ]شرق نور أثره على الوجه الذي يقابل عالم الملك والشهادة. لأنّ أحدهما متّصل بالآخرة.

وسيعلم أنّ جهة النفس التي إلى عالم الغيب هي مدخل الإلهام والوحي، وجهتها التي إلى عالم الشهادة يظهر منها التصوير والتمثيل. فالذي يظهر من النفس في وجه الذي يلي جانب الشهادة لا يكون إلّا صورةً متخيّلة، لأنّ عالم الشهادة كلّها متخيّلات»[١].

و«النفس بقوّتها الخياليّة هي بمنزلة القوّة المحرّكة في هذا العالم»[٢].

لكن هنا تبقى ملاحظة دقيقة؛

«إن ضعفت المتخيّلة، بقي في الحفظ ما انكشف له من الغيب بعينه، وكان وحيًا صريحًا. وإن قويت المتخيّلة، واشتغلت بطبيعة المحاكاة، فيكون هذا الوحي مفتقرًا إلى التأويل، كما يفتقر الرؤيا إلى التعبير»[٣].

وبلغة فلسفيّة تفتح المجال للتصالح مع النصّ الدينيّ، تخلص

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧٢.



النظريّة إلى ما يلي:

«إنّ كلّ إدراك فهو ضرب من الوجود، فشدّة التعقّل وكماله في الإنسان يوجب له مصاحبة القدس ومجاورة المقرّبين والاتّصال بهم والانخراط في سلكهم.

وشدّة القوّة المصوِّرة فيه يؤدّي إلى مشاهدة الأشباح المثاليّة والأشخاص الغيبيّة، وتلقّي الأخبار الجزئيّة منهم، والاطّلاع على الحوادث الماضية والآتية بهم.

وشدّة القوّة الحاسّة المساوقة لكمال قوّة التحريك فيه، يوجب انفعال الموادّ عنه وخضوع القوى والطبايع الجرمانيّة له.

فالدرجة الكاملة من الإنسان بحسب نشأته الجامعة لجميع العوالم، هي التي يكون الإنسان بها قويّ القوى الثلاث، ليستحقّ بها خلافة اللّه ورياسة العالم»[1].

فبهذه الكمالات يصل المرء، نبيًّا أو وليًّا أو عارفًا، إلى مشاهدة العقل المُلقي والعقل الفعّال للعلوم في النفوس. وبهذا جاء أنّه

«لم يفارق الوحي الإلهامَ في شيء من ذلك، بل في الوضوح والنوريّة ومشاهدة الملك المفيد للصور العلميّة، فإنّ العلوم إنّما [تـ]حصل في نفوسنا بواسطة الملائكة العلميّة والعقول الفعّالة. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ﴾، فتكلّم اللّه عباده، إشارة إلى إفاضة العلوم على قلوبهم بوجوه متفاوتة، كالوحي والإلهام والتعليم

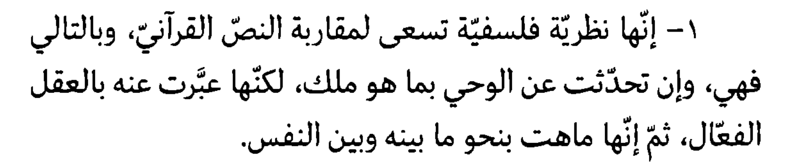
---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٨٠.



بواسطة الرسل والمعلّمين»[١].

تُبنى هذه النظريّة، إذًا، على جملة مواصفات:



١- إنّها نظريّة فلسفيّة تسعى لمقاربة النصّ القرآنيّ، وبالتالي فهي، وإن تحدّثت عن الوحي بما هو ملك، لكنّها عبَّرت عنه بالعقل الفعّال، ثمّ إنّها ماهت بنحو ما بينه وبين النفس.

٢- إنّها وإن حفظت دور الخيال، إلّا أنّ الخيال فيها هو ما يتّصل بحفظ الجزئيّات، وهو مستوًى ضعيف عند النفس، ممّا يضطر معه للتأويل، وقد بعُدت هذه النظريّة عن من قال إنّ العقل للفلاسفة، إذ اعتبرت أنّ كمالات العقل هي التي توصل لدرك تمام حقيقة الوحي، بل والتماهي معه.

٣- إنّ الوحي يجد له مستودعًا عند الإلهام وعند كمالات النفس. لذا، فليس الوحي تصادفًا في الفعل الإلهيّ يلحق نفسًا ما. بل إنّه فعل يستجيب لحركة النفس في ترقّيها مدارج الكمال.

٤- إنّ التفسير الفلسفيّ لم يلحظ سوى التجرّد والفرديّة، وبالتالي فلم يقدّم ما يفسّر التواصل مع شؤون الزمان والمكان والتاريخ، وبالتالي حراك الرسالة بين الأمم والشعوب، وهو ما يحتاج في منطق فهم الدين إلى تحديد. وهذه النقطة الأخيرة، علينا التنبّه الدقيق لها، والعمل الحثيث على تطويرها، وإن أشارت بنحو ضعيف إلى الاستخلاف؛ «ليستحقّ بها خلافة الله ورياسة العالم»[٢].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٨٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٨٠.



إرهاصات تأويل فلسفيّ - دينيّ جديد

التقطت التأويليّة الفلسفيّة الإسلاميّة المعاصرة للدين صيغة مثيلتها في الغرب لتقدّم قراءةً للوحي الإسلاميّ. ومن أجل إبراز مشروعيّتها، فإنّها تحدّثت عن مقتضيات النظريّة الفلسفيّة التقليديّة، وأنّها تؤكّد أنّ الوحي هو مجرّد ظاهرة إنسانيّة تتسامى فيها النفس للاتّصال بما في الإنسان من ودائع ربّانيّة. وتقاطعت مع المعرفة النفسانيّة، واللاشعور الجمعيّ أو الفرديّ[1]، والأنا المتعالية، لتبني منهجيّات تأويليّة وظاهراتيّة نشأت في حاضنة العقل الحداثويّ لإبراز مفادات بَنَت وصالًا بين العرفان والوحي لدى العارف والنبيّ في علم النفس اليونغي، وقد حشدت في طرحها جملةً من المعطيات منها:

١- إنّ التأويليّة الدينيّة في الغرب فرّقت بين الاعتقاد الشعبيّ في الوحي، وهي تفيد أنّه اتّصال من خارج ذات النبيّ بالرسول والنبيّ، وبين القول إنّ الوحي هو

«تجربة يستحوذ فيها همّ أقصى على العقل الإنسانيّ، ويخلق جماعةً يعبّر فيها هذا الهمّ عن نفسه في رموز الفعل والخيال والفكر، [... فالوحي] هو الحدث الذي يتجلّى به الهمّ الأقصى في همّ أقصى، عاصفًا بالوضع المُعطى ومحوّلًا إيّاه في الدين والثقافة»[2].

(١) ينبغي الالتفات هنا إلى أنّ المعاصرين من الحداثويّين لم يقدّموا نموذجًا لفلسفة إسلاميّة معاصرة، بل غاية ما قاموا به هو تطبيق منهجيّات فلسفة الدين الغربيّة على الحقل الإسلاميّ.

(٢) بول تيليتش، **بواعث الإيمان**، ترجمة سعيد الغانمي، الطبعة ١ (كولونيا - بغداد: منشورات الجمل، ٢٠٠٧)، الصفحة ٩٢.



وهكذا، يتحوّل الوحي إلى تجربة جماعة مهمومة بالهمّ الأقصى وهو قيمة القيم الكماليّة.

٢- إيلاء فكرة الخيال أهمّيّة أنثرُبولوجيّة أطلق عليها محمّد أركون اسم المخيال، وأرجع إليها كلّ قدسيّة للقيم التي تلحق بالناس أفرادًا وجماعات، ومنه تستمرّ حياة الوحي التراثيّة، «وعبر هذه العمليّة التاريخيّة والاجتماعيّة والنفسانيّة تغتني الذاكرة الجماعيّة، ويُمتَحن المخيال الاجتماعيّ ويظلّ حيًّا»[١].

وتتداعى فكرة المخيال والخيال عند أبي زيد ليعتبر

«إنّ تفسير النبوّة اعتمادًا على مفهوم «الخيال» معناه أنّ ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتمّ من خلال فاعليّة «المخيّلة» الإنسانيّة التي تكون في «الأنبياء» - بحكم الاصطفاء والفطرة - أقوى منها عند من سواهم من البشر[...] فإنّ «الأنبياء» و«الشعراء» و«العارفين» قادرون، دون غيرهم، على استخدام فاعليّة «المخيّلة» في اليقظة والنوم على السواء»[٢].

ولعلّ هذا التحليل مقتبس من ما ذهب إليه ريكور في **الزمان والسرد** من اعتبار أنّ الخيال يشكّل القالب التوليديّ للقوانين، فينضبط بذلك مسار النبوّة في تشريعها على نفس قدم المساواة

---

(١) محمّد أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، الطبعة ١ (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠١)، الصفحة ٢٩.

(٢) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن**، الطبعة ٤ (بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٨)، الصفحة ٤٩.



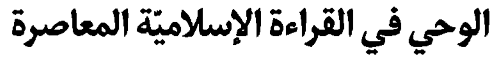
مع عبقر الشعر وتأمّلات الروح لدى الصوفيّة. ويصبح النصّ المقدّس، بالتالي، نحوًا خاصًّا من التراث، إلّا أنّه ذاك الذي يولّد التراث في حركة الجماعة الإنسانيّة ومساراتها التاريخيّة.

وهكذا، نكون مع تحوير خاصّ، بحيث يصبح الوحي تجلّيًا للمعنى في قلب الواقع البشريّ، وليس إبلاغًا من اللّه. ويصبح التاريخ البشريّ هو الذي يوحي باللّه. لذا، فقد اعتبر شبستري أنّ الصيغة القائلة بأنّ الوحي إبلاغ هي صيغة هدّامة لمعطيات الوحي في الحياة الإنسانيّة، وبالتالي، فلا يصحّ منّا التعامل معه كخطاب، إذ «الوحي لا يتحقّق على شكل خطاب، بل على شكل ظاهرة يفهمها الإنسان مثل سائر الظواهر الأخرى، ويريد معرفتها بشكل موضوعيّ وعينيّ»[1].

وبهذا نصل إلى الحلقة الأخيرة للكشف عن تأثير التأويليّة المعلمنة للدين، بحيث يتمّ الكلام حول وحي جديد. ومنطلق ذلك أن لا إمكان فلسفيًّا للحديث حول الكلام الإلهيّ بما هو متعال، ثمّ، ثانيًا، إنّ مفاد كلمة «آية» يعني إشارة فهم منها هذا الاتّجاه أنّها رمز يشير إلى ظاهرة، وبالتالي علينا أن نقرأها كحدث محكوم بالتاريخ أو ككيان محكوم بالتحيّز. وكلّما تطوّرت المعرفة العلميّة تطوّر وتولّد وحي جديد هو لاحق وليس مؤسّس.

---

(١) محمّد مجتهد شبستري، **قراءة بشريّة للدين**، تعريب أحمد القبّانجي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربيّ، ٢٠٠٩)، الصفحة ١٧٦.



الوحي في القراءة الإسلاميّة المعاصرة



أعتقد أنّ معالم هذه القراءة باتت شبه واضحة من تضاعيف ما مرّ معنا. لذا، فإنّي سأعمل على إيضاح بعض من ركائز القراءة ضمن نقاط.

١- النقطة الأولى: إنّ هناك فارقًا بين الوحي بمعناه التكوينيّ، أو الجعليّ، الذي يكشف عن نفسه من خلال السنن، والوحي بما هو كلام إلهيّ خاصّ يلقيه البارئ سبحانه في روْع بعض من الناس بالطريقة التي عبّرت عنها الآية ٥١ من سورة **الشورى:** ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾؛ وهذا يعني أنّ الكلام الإلهيّ إنّما يرسله اللّه حصرًا من خلال هذه الأنماط الثلاث:

أ. الإلقاء الخفيّ في الروع، بحيث تتّحد الذات المتلقّية مع الكلام المُلقى، أو النازل إليها، فلا تتيه عن درك صدق المصدر.

ب. أو بطريق خاصّ تنكشف فيه الحقائق على نحو أتمّ.

ج. أو بواسطة رسول أمين هو المسمّى بأمين الوحي.

وهذا يقتضي أنّ الوحي من خارج الذات يأتي، لكنّه يُحدث تغييرًا خاصًّا في الذات، لذا اشترطوا ضرورة أن تكون نفس أو روح المتلقّي قابلةً لمثل هذا الفيض الوحيانيّ.

٢- النقطة الثانية: إنّ الكلام الإلهيّ، وإن أخذ شكل التعابير والألفاظ كما هو المعهود عند الناس، لكنّه يحافظ على علوّ وتسامي مصدره - ﴿إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ - دون أن يفارق أو يتشكّل بالبعد البشريّ، ليجمع بين الخاصّيّتين بإعجاز لا يستدعي تناقضًا، ذلك



أنّ ما هو بشريّ يحمل بذاته وجهًا تألّهيًّا حقيقيًّا، فلا يكون الكلام أمرًا ذهنيًّا، بل علمًا يمثّل عين المعلوم الذي يصيغ حقيقة ذات العالم.

٣- النقطة الثالثة: إنّ حفظ الذكر الوحيانيّ إنّما يكون على مستوى المضمون بنزوله دفعةً واحدةً على قلب النبيّ؛ ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[1]. كما أنّه مفردات تنزل سورًا ونجومًا لتحاكي الأحداث ومسارات التطبيق العملانيّ؛ ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾[2]؛ ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾[3]؛ ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ * فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾[4].

٤- النقطة الرابعة: إنّ تنزيل الآيات، وإن حاكى الوقائع والأحداث، إلّا أنّه تعامل معها كأمثال لِعبَر تفيد في رسم الرؤية والأحكام والقيم والقانون، دون أن يخصّص الموردُ الواردَ، وأن يؤطّر الزمان المبدأ الذي يفسّره تداول الزمان وجريانه.

وقبل إثارة المعالم الأوليّة لهذا الاتّجاه المعاصر فيما يخصّ الوحي، علينا توضيح جملة أمور:

أوّلًا: إنّ صدقيّة أو فساد أيّ طرح لا يتمثّل بتقادمه الزمنيّ أو معاصرته، بل كما قد نجد مساوئ ومشاكل هنا وهناك، فقد نجد ما هو مفيد عند كلّ أطروحة. ولعلّ مقتضى الموضوعيّة يُفضي إلى

---

(١) سورة **الشعراء**، الآية ١٩٣.

(٢) سورة **طه**، الآية ١١٤.

(٣) سورة **الأعلى**، الآية ٦.

(٤) سورة **القيامة**، الآيتان ١٧ و ١٨.



القول: إنّ أيّ طرح جديد لا غنى له عن الاستفادة ممّا أُثير حول الموضوع الذي يعمل عليه.

من هنا، فإنّه، وبرغم الملاحظات على كثير ممّا حملته نتائج الاتّجاه الحداثويّ في تفسير الوحي، وخاصّةً منها تلك الرؤية العلمانيّة للطرح، إلّا أنّ الملاحظات والمقترحات وبعض آليّات البحث هي مفيدة بلا شكّ. لذا، فإنّ أيّ قراءة معاصرة لا بدّ لها أن تتعامل مع الموضوع على أساس المرونة في الحوار والجدل التوليديّ، ثمّ على أساس أنّ القراءة للظاهرة أو المعتقد الدينيّ ما لم تكن منتميةً إلى روح الظاهرة والمعتقد، فلن تستطيع التعبير عنها.

من هنا، نخلص إلى النتيجة المنهجيّة التالية: إنّ القراءة قد تكون من داخل المعتقد أو الدين، وقد تكون من خارجه؛ وهذا يعني علمانيّتها ولو بمعنًى ما. وقد تكون قراءةً خارج - عقيديّة، إلّا أنّها منتمية إليها؛ بمعنى أنّها تشتغل على آليّات منهجيّة معيارها مضامين مادّة الموضوع المبحوث فيه. فلا يلوي المنهج عنق الموضوع.

ثانيًا: إنّ أقصى ما قدّمته القراءة التقليديّة للوحي بحث في ماهيّته وبعض خاصّيّاته المنطقيّة، إلّا أنّها أفقدته روح فعاليّاته وتأثيراته الإيمانيّة، بل وجعلت منه أمرًا مفارقًا للحياة الإنسانيّة في تجاربها الحلوة والمرّة. فغاب وجه الإنسان، بل وغاب موقع الوحي من بناء الناظم الاجتماعيّ والسياسيّ والتدبيريّ للشأن العامّ.

أمّا القراءة الحداثويّة، فإنّها استحضرت الإنسان كبديل عن المصدر الإلهيّ للوحي، وعملت في بعض تجلّياتها على زحزحة



المنظومة الدينيّة عن كلّ مرتكزاتها لتبني أفقًا آخر وإن بلغة شاعريّة عند النتائج التي تسمّيها بالكشوفات والإلهامات، وعلمانيّةً في المقدّمات والمناهج التي تطلق من خلالها على الوحي اسم التجربة، وكلّ مصطلحات العلوم الأنثرُبولوجيّة والتاريخانيّة. وكان هذا الاتّجاه إذا وصل لمواجهة مستلزمات الطرح المناقضة لظاهر الاعتقاد تحوّل، وبشكلٍ خالٍ من أيّ اتّساقٍ منظوميّ، من لغة التجريب إلى لغة المشيخة والعرفان. وحجّته في ذلك مفردات من قاموس المصطلحات الصوفيّة.

إلّا أنّ ميزة هذا الاتّجاه، كأيّ اتّجاه علمانيّ نقديّ، هو ما يوفّره من أسئلة حسّاسة تخرج عن المألوف، وتستثير الحفيظة الراكدة لتحرّكها. من مثل، كيف نقرأ القرآن بما هو متضمّن لمسارات أحداث ولغة واقعة وحاصلة عند قوم محدّدين وفي بقعة محدّدة وزمن محدّد؟ ماذا نفعل بالوحي في منازل الزمن المعاصر وهويّاته المتبدّلة؟ وغيرها من أمور.

ثالثًا: إنّ أولى الموجبات في مسألة الوحي أن نستكشف الخيط الرابط بين المحايث والمتعالي. وأن نعترف ببشريّة اللغة وسموّها المصدريّ والدلاليّ، وأن نتبيّن بجلاء عمق التماهي والتغاير بين ما هو خارجيّ وذاتيّ في روح ونفس الرسول، وبين سريان الخاتميّة ووقوعها في الحيّز المحدّد. إنّ مثل هذه الموجبات تستدعي بناء طرح يمثّل مسلّمةً رؤيويّةً تحتضن وتتصدّى لمثل هذه الأطراف من المعالجة، وهو الطرح الذي نصطلح عليه بـ«إلهيّات المعرفة».



الوحي في إلهيّات المعرفة

كما يشي هذا العنوان، فإنّ مصطلح المعرفة يشير إلى شأن إنسانيّ بشريّ. وبذلك، فإنّ الطرح يستحضر الإنسان كمركز ومحور، بل ومعيار. لكنّ معياريّةَ إنسانيّةِ المعرفة تنطلق من حيثيّة تمثّل كلّ عمق كيانه، وهو الانتساب الإلهيّ. والقول بكيانيّة الانتساب الإلهيّ يترك لكينونة الذات، بمعنى صيرورتها، مساحات من التشكّل بفعل الحيثيّة البشريّة المحاطة بعمق كيانها الإلهيّ، بحيث يمكن لنا القول إنّ لا ماهيّة ثابتةً للذات، فلا يصحّ القول فِي حقّ الإنسان إنّه وجود جوهريّ منجز وساكن، بل هو كيان قائم على حيثيّة لا نهائيّة، ممتلئة بالحقائق والإمكانات والمعاني المفتوحة التي تغتذي بسيرها الصيروريّ البشريّ من تجلّيات الفعل الكيانيّ الإلهيّ المحايث والمتسامي. فكلّما اقترب المرء نحو ذاته عرفها، وكلّما زاد فيض التجلّي على صفحة قلبه انعكس الأمر إرادةً وحركةً وعملًا يتشابه مع الحيثيّة والعكس صحيح. فبالبُعد تشتدّ المغايرة كما بالقرب يقع التماهي.

وعند التماهي حالات وشؤون من كشف، لإلهام، لشهود، لوحي هو النفحة الإلهيّة العظمى التي تُحدث عند الذات التحوّل النهائيّ الأكمل.

والوحي نسائم إلهيّة تتجلّى عند الذات بلا واسطة حينًا، وتتمظهر بوسيط مغاير أخرى، وتجذبه ثالثةً ولو من بعيد. إلّا أنّ الوحي يبقى عنوانًا مستقلًّا يمثّل مكمن ما نسمّيه بـ«الإلهيّات». وما لم تستعدّ الذات، جهادًا وتحوّلًا، فلن تصل إلى ذات المقام



المحمود[1]. أمّا كيف يحصل عند الذات ذلك فهو بالفطرة. إلّا أنّ هذا القِسم من المعالجة نؤجّله لبحث مستقلٍّ في «طبيعة الإنسان»، والتي نراها بالعموم «مسوَّاةً» في فطرة القابليّة التكامليّة لِنَجْدَي الخير والشرّ، وليست «منجزةً»، إذ شرط مسارها الفاعليّة. أمّا علّة سويّتها المتكاملة التي تنقلها من نجد إلى نجد آخر فهو إمّا الوحي، وإمّا الوسوسة. بالأولى تتّجه نحو التوحّد التوحيديّ، وبالثاني تنفصل نحو التغاير الشيطانيّ، بمعنى الشطط والبعد عن صراط السويّة.

إنّ الوحي ليس مجرّد ملاك، بل هو نافخ الروح الإلهيّ في المَوَات، وفي ظلام الغفلة، ليحدث في الثاني نور الهداية، وفي الأوّل عبق الحياة. والوحي - حسب الإسلام - وإن كان هذه الحيثيّة المتسامية عند كلّ شيء وحقيقة، فهو كذلك المحيط بكلّ مسار لكلّ شيء وحقيقة. إنّه فطرة الكيان وصالح العمل ونور هداية القيم. والوحي، وإن بدا عند الأعين وفي المسامع والرؤى، لكنّه، وهذا الأهمّ، يظهر في تحوّلات الذات المفضية إلى بناء الإخاء، ويظهر في القول المفضي للفرقان والقرآن، ويظهر عند سجود المصلّي وجَلَد الصابر، وشكيمة انتصار المجاهد، وتدبير السياسة وأنظمة الحقوق، وأحكام التشريعات. وعندما نقول يظهر عندها، فهو يبين تارةً كمُنجز جاهز، من مثل أحكام الصلاة والصوم والميراث وغيرها، وأخرى كسويّ في العدالة والحقّ عند نظام التدبير والعلاقات والحقوق، بحيث يرفض التعالي على حضور الإنسان في سيرورته الصانعة

(١) المقام المحمود هو المرتبة الأكمل للحقيقة المحمّديّة التي تذوب فيها حقائق الكمالات الفرديّة للجماعة الإنسانيّة في اليوم المشهود.



لصيرورة الحقيقة كيانًا.

وإذا أردنا الانطلاق من النقاط الأربع للدخول في المبحث، فسوف نطرح على أنفسنا السؤال التالي، متجاوزين كلّ تقسيم لنسبر وحدة المعنى عبر السؤال.

كيف يعبِّر الوحي عن نفسه؟ وكيف نتعرّف إليه؟

بعد أن قسَّمنا الوحي إلى:

١- تكوينيّ، هو نفحة الحياة والهدى والنور في كلّ ذات وحقيقة، وأنّه يرتسم في الوجود والكون بحسب قابليّاته، إذ يمثّل قابليّة التكامل في هذه الموجودات، فإنّ الإنسان لا يخلو من هذه القاعدة: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[1]؛ وهي وحي السرّ الأخفى الذي به كان الإنسان إنسانًا، واستوجب أن يُكرَّم في البرّ والبحر، وأن تسجد الملائكة لعظيم ما استودع اللّه فيه. وهذا السرّ الأخفى هو منبت الدين القيّم المنزرع في جبلّة الفطرة التي فطر اللّه الناس عليها، وهو المجيب لأيّ نداء أو تسام إلهيّ يرفع اللّه به الناس ويخرجهم من الظلمات إلى النور. إنّه حقيقة الإنسان بوحيه وعقله الباطن.

٢- نبويّ، مهمّته أن يَعِظَ الناس في أنفسهم فيثير فيهم ما خبا من وحي تكوينيّ وفطرة سليمة، وأن يضع الموازين ومعايير الحقوق. كما ويرسم سبل الرقيّ الجهاديّ في اللّه وباللّه، إلى أن يحدّد مناهج السلوك التشريعيّ بملكاته التربويّة والتذكيريّة.

---

(١) سورة **الحجر**، الآية ٢٩.



وإذا ما استقام أمرُ الوحي بوجهَيه أُسميَ، تشريفًا له، «كلام اللّه». والكلمة، وإن قسّمها أهل العربيّة إلى فعل واسم وحرف، وخاض في جماليّاتها أهل البلاغة، وسبح في غمراتها أهل الألسنيّات والفلسفات، إلّا أنّها عند المقام الإلهيّ تعني شيئًا واحدًا: الحقيقة الدالّة على أصل كلّ حقيقة. ومن هذا النحو، نتّجه لنفهم معنى قوله سبحانه في الآية التي قلنا إنّها تمثّل الشأن المركزيّ في فهم معنى الوحي، إذ يقول سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[1].

الآية التي شغلت المفسّرين كان الحاضر الأكبر فيها:

١- البشر محطّ الخطاب الإلهيّ.

٢- الكلام الإلهيّ الذي يقصد المُخاطب (الإنسان).

٣- مُنشىء الخطاب: ملاك، ذات، أمرٌ ما وراء الحجاب. وهو الفاصلة بين أمرَين تصلُ بينهما أو تسعى لذلك.

٤- مصدر الكلام: العليُّ الحكيم.

فقد يتلوّن الكلام بطابع الحيّز البشريّ، إلّا أنّه ينفلت من حيث الدلالة والهدف عن كلّ حدود ضيّقة، وهنا ميزة الإعجاز القرآنيّ.

فالإعجاز يعني الفعل أو الأمر الذي يفوق طبيعيَّ المتوقّع والمتعارف عليه. عصا موسى هي عصا. والأفعى كانت أفعى. كلاهما من لون العناصر الطبيعيّة، لكنهما في الفعل والدلالة يتحوّلان إلى ما يفوق العُرف والمتوقّع من الطبيعة. ولم يكتشف

---

(١) سورة **الشورى**، الآية ٥١.



الناس قدرة العليّ الحكيم إلّا بسبب تحويل المشهد الطبيعيّ إلى واقع فوق الطبيعة.

وكذا الأمر بخصوص لغة القرآن وأحرفه المقطّعة من أحرف عربيّة وسياقاته المشحونة بالأحداث المشهودة في العصر والتاريخ والعبر، ليتحوّل الطبيعيّ فيه إلى منعطف إعجازيّ في هويّة أمّة بؤرةُ معناها «القرآن»، الذي استُحفظ من الله وحيًا عبر أمين الوحي جبريل، ليتألّف في مستودع الوحي محمّد الرسول، وليتمظهر في بناء حياة ورؤية وسلوك إنسان الفطرة، إنسان العدالة بمعناها النفسيّ والاجتماعيّ.

والأهمّ من هذا هو - أي الوحي - التعبير التامّ عن إحاطة الغيب كواقع في واقع الطبيعة، وجعلها تنخرط في مشروع الإياب إلى المصدر الذي هو الله الأوّل والآخر، الظاهر والباطن. فالعليّ لم يتحيّز، ولم يُقنّن، بل بحكمته مارس فعل التحوّل في الأشياء لجعلها حقائق ومعنويّات وقيم تبرز شرائع وأنظمةً من القيم والحقوق.

ولأهمّيّة الآية ومركزيّتها، فإنّنا سنختار نموذجَين متغايرَين من المفسّرين والمؤوّلين:

النموذج الأوّل: العلّامة الطباطبائي، وهو المعروف بكونه يمثّل منعطفًا حسّاسًا في التفسير والتأويل العقلانيّ **للقرآن الكريم**، وقد أقام بناءه التأويليّ على جملة أمور، قام بعدها بالتوقّف عند الآية من سورة **الشورى**.

والمُلفت في هذا البناء أنّه عمل على تبيان خصائص وفعّاليّات الوحي أكثر ممّا اهتمّ بقراءته من حيث ماهيّته، رغم كونه فيلسوف



الصدرائيّة المعاصرة بلا منازع. ومن هذه الخصائص المبرزة لتأويله حقيقة الوحي نذكر:

١- ربطه الوحي بإشكاليّة النزوع البشريّ نحو الاختلاف. فالطبيعة الاجتماعيّة للناس نزّاعة نحو الاختلاف، ومثل هذا النزوع يحجب - حسب رأيه - الإنسان عن اجتراح الحلول الموفِّرة للتآلف والتعاون، ممّا استوجب دخالةً من خارج الطبيعة البشريّة يستنقذها من ضيقها وضنكها وعداواتها. وهو - حسب الطباطبائي - وحي النبوّة.

«فالنبوّة حالة إلهيّة نسبتها إلى هذه الحالة العموميّة من الإدراك والفعل نسبة اليقظة إلى النوم، بها يدرك الإنسان المعارف التي بها يرتفع الاختلاف والتناقض في حياة الإنسان، وهذا الإدراك والتلقّي من الغيب هو المسمّى في لسان القرآن بالوحي»[1].

ويعتقد الطباطبائي أنّ هذه الخاصّيّة عند الوحي هي حقيقة قرآنيّة تصدّقها التجربة، إلّا أنّ ما لم يقله، قدّس سرّه، هو أنّ الفطرة فيها نَجْدُ التآلف أيضًا، وهو الداعي نحو البحث الدائم نحو التكامل الإنسانيّ بين الجماعات والأمم. وهو أيضًا حقيقة قرآنيّة تُعاضِدها التجربة وما صوت الوحي المسموع من بصيرة الفطرة إلّا بسبب هذا النزوع الفطريّ.

المهمّ هنا هو أنّ الوحي قائم على خاصّيّة تفعيل رفع الاختلاف

---

(١) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، إشراف وتصحيح الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٧)، المجلّد ٢، الصفحة ١٣٣.



بين الأمم والشعوب والجماعة، وهي خاصّيّة سياسيّة وحقوقيّة بامتياز.

٢- إنّ من وظائف الوحي المركزيّة، التي أعطاها الأنبياء والرسل، «الشرائع السماويّة»، وخاصّيّة هذه الشرائع توفير سعادة الدنيا والآخرة، «فالذي يعطيه الوحي شرع إلهيّ فيه هداية الناس إلى سعادة حياتهم في الدنيا والآخرة، وليس لمانع أن يمنعه تعالى عن ذلك لأنّه عزيز»[١].

٣- إنّ غاية الوحي هي الإنذار، وهذه واحدة من طرق تعريفه، إذ الآية القرآنيّة «تعرّف الوحي بغايته التي هي إنذار الناس من طريق الإلقاء الإلهيّ، وهو النبوّة، فالوحي إلقاء إلهيّ لغرض النبوّة والإنذار»[٢]. إنّه إذًا، إلقاء إلهيّ، أي أمر من خارج الذات يَقَرُّ فيها، غرضه الإنباء والإنذار. ومن مجموع الخصائص نفهم أنّه الفاصل بين الحقّ والباطل والمحيي لأهل الحقّ.

بعد هذه المرحلة من ذكر الخصائص والفعّاليّات التي منها نعرف الوحي، فإنّه، قدّس سرّه، يعود فيعرِّفه من حيث قيمته ومكانته وعلوّ شأنه، فيورد جملة أمور منها:

١- تفسيره للآية الكريمة ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِيٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ * لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾[٣] التي توقّف عندها ليستنتج أنّ الوحي إفادة من الله

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد ١٨، الصفحة ١٠.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١٨، الصفحة ١٨.

(٣) سورة **الشورى**، الآيات ٣ إلى ٥.



وسنّة جارية لكلّ الأنبياء. وأنّ لهذا الوحي آثاره التكوينيّة، إذ

«المراد من تفطّر السموات من فوقهن تفطّرها بسبب الوحي النازل من عند اللّه العليّ العظيم المارّ بهنّ سماءً سماءً حتّى ينزل على الأرض، فإنّ مبدأ الوحي هو اللّه سبحانه، والسموات طرائق إلى الأرض قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَآئِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ ٱلْخَلْقِ غَٰفِلِينَ﴾»[1].

فإعظامه من حيث المصدر العليّ العظيم، وإعظامه من حيث مروره على السموات اللاتي تفطّرن عند دخوله عالم الأرض ليفتح السماء على الأرض. وهو يظهر من حيث عظمته القرآنيّة بقوله سبحانه: ﴿إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾[2].

وهذه العظمة القرآنيّة هي التي تولي الأرض شوق السماء وتجذبها نحو مصدر العظمة ولغة العظمة، فتنسب مضمونها الطبيعيّ إلى العليّ العزيز الحكيم العظيم.

٢- إنّ المستودع الإنسانيّ اللائق بالوحي هو قلب المعصوم ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾[3]، ومصدر نزوله هو ربّ الإنسان الكامل، ربّ الحقّ، وهنا يأخذ أمين الوحي اسم روح القدس؛ ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾[4].

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، المجلّد ١٨، الصفحة ١٠.

(٢) سورة **المزّمّل**، الآية ٥.

(٣) سورة **الشعراء**، الآيتان ١٩٣ و١٩٤.

(٤) سورة **النحل**، الآية ١٠٢.



والمراد بالقلب، المنسوب إليه الإدراك والشعور في كلامه تعالى، هو النفس الإنسانيّة التي لها الإدراك وإليها تنتهي أنواع الشعور والإرادة، و«الذي يتلقّاه من الروح هو نفسه الشريفة من غير مشاركة الحواسّ الظاهرة»[١].

من هنا، فإنّه يعيب على من يذهب إلى أنّ القرآن الكريم من منشآت النبيّ، أو أنّ ألفاظه هي من منثوراته.

وشرط هذه الأمانة والقول الثقيل عند القلب، أن يكون ذا عصمة في الرتبة والتلقّي والأداء. وبالرغم من كون الوحي أمرًا مختلفًا عن صاحب القلب، إلّا أنّ له ميزةً موضوعيّةً، وهي أنّه إذا ما نزل القلب، «لم يختلجه شكّ ولا اعترضه ريب في أنّ الذي يوحي إليه هو اللّه سبحانه»[٢]. ومؤدّى هذه الجملة، أنّ تماهيًا يحصل في حقيقة القلب حتّى يصير الوحي عين حقيقته، ومبدأ صوابه ونور معارفه.

وكلّ هذه المسارات المعصومة هي لحفظ الوحي الإلهيّ من لدن مصدره إلى بلوغه الناس.

بعد أن نصل مع العلّامة الطباطبائي إلى الآية المركزيّة في موضوع الوحي، وهي قوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ * وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، المجلّد ١٥، الصفحة ٣١٧.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١٤، الصفحة ١٣٧.



لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[١]، نتعرّف أنّ الوحي نحوٌ من تكليم اللّه للبشر، إمّا مباشرةً وبلا واسطة بين اللّه والبشر (هنا النبيّ مثلًا)، أو من خلال أمين الوحي (الملك)، أو من وراء حجاب؛ أي بواسطة من مثل تكليم اللّه لموسى داخل النار في الشجرة.

وهذه الأشكال غير الاعتياديّة من الكلام تحايث عالم الطبيعة وتتجاوزها بسبب أنّه سبحانه عليّ حكيم. وخلاصة القول إنّ الكتاب هو من عند اللّه ووحيه، وإنّ الإيمان والمعرفة الإجماليّة التي كانت في قلب الرسول صارت تفصيليّةً بعد نزول الوحي عليه، ومنهما الهداية إلى صراط السبيل.

وهذه الرؤية ترتكز على ملاحظة:

١- الوحي كحركة إلهيّة بفعل الخطاب الإلهيّ (الكلام)؛

٢- تتنزّل بحسب المقتضيات، إمّا مع ذات تأنس بالوسيط، أو ذات قادرة على مواجهة التفاعل المباشر مع ملاك الوحي النبويّ، أو ذات تجاوزت كلّ حدود فصارت قاب قوسَين أو أدنى من اللانهائيّة الجامعة والمؤهّلة للتلقّي المباشر للكلام الإلهيّ.

٣- هذا، وركّز على أنّ طبيعة الروح النبويّ قابلة للترقّي والازدياد، وهي كلّما ازدادت في تكاملها عبّرت عنه بنحوَين:

أ. نحو الاقتراب من مصدر الوجود والوحي.

ب. نحو الشموليّة في الهداية-﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ

---

(١) سورة **الشورى**، الآيتان ٥١ و٥٢.



مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ﴾[١] – بحيث تشمل الهداية كلّ العالمين، وفي كلّ شؤونهم الخاصّة والعامّة.

وقبل أن أطوي صفحة منهج الطباطبائي وقراءته للوحي، لا بدّ من الإشارة إلى أن ركيزة طرح «إلهيّات المعرفة» تعتمد على هذه الروح التجديديّة عند الطباطبائي التي تختزن الجديد في القراءة دون الانزلاق إلى ضرورات المنهج الحداثويّ.

من هنا، نسمّيها بالروح التجديديّة القائمة على الاجتهاد والمعاصرة، لكن لا يخفى أنّ البناء النظريّ عند العلّامة الطباطبائي، حينما صاغ مورد الحاجة الإنسانيّة للوحي، ذهب إلى اعتبار أنّ الطبيعة الفطريّة للبشر تنزع نحو العداوة والاختلاف. من هنا نقصها عن توفير الحلّ للمشاكل الإنسانيّة والاجتماعيّة.

وهذا التحليل إنّما يتأثّر بمنطق السلبيّة في النظرة للطبيعة البشريّة، لا لشيء إلّا لتسويغ الحاجة الضروريّة لما هو خارجها. علمًا أنّ بعض مباني وتفسيرات الطباطبائي تقوم على أصالة النزوع نحو الكمال، ومن واقعيّة هذا النزوع يجد الوحي أرضيّة القابليّة والتوق الإنسانيّ نحو الاهتداء بالوحي. وللإنصاف في القول، فإنّ هذه النقطة بالتحديد – أي النزوع الفطريّ نحو الكمال – وجدت تكاملاتها في مدرسة الشاه آبادي، وفي تفسيرات الإمام الخميني الأخلاقيّة والعرفانيّة القائمة على هذه النظريّة التي بلورها آبادي في كتابه **رشحات البحار**[٢].

---

(١) سورة **الشورى**، الآية ٥٢.

(٢) انظر، محمّد عليّ الشاه آبادي، **رشحات البحار** (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠١٠).



فلا حاجة لخطيئة أصليّة أو نقص وجوديّ في الذات الإنسانيّة حتّى تحصل الحاجة إلى الوحي. وللمرّة الثانية أعيد القول: إنّ هذه النقطة لا بدَّ من تبلورها في مبحث «الطبيعة الإنسانيّة»، إلّا أنّ الأمر المستعجل هنا هو القول إنّ الهداية الإجماليّة في تكوين الفطرة، «الجعل الفطريّ»، تحتاج إلى الهداية التفصيليّة والتحصينيّة (التقوى) التي يمنحها نور الوحي للروح والنفس والقلب. من هذه النقطة، بالذات، نجد خطّ التواصل التركيبيّ بين أصالة الفطرة التكوينيّة وأصالة الوحي في نور الهداية لصياغة الذات الإنسانيّة.

النموذج الثاني: وهو الخطّ الحداثويّ الذي التجأ في قراءة مضمون هذه الآيات إلى فرضيّة أطلق عليها اسم «فرضيّة مِتافيزيقيّة» لا تفصل بين اللّه والعالم، ومقصوده:

«بالنسبة إلى اللّه تعالى حيث نرى أنّه موجود في كلّ مكان ولا يوجد مكان أفضل وأهمّ من مكان آخر بالنسبة إلى وجود اللّه ولا يوجد مكان أقرب إليه من مكان آخر فحينئذٍ لا فرق في قولنا بأنّ اللّه يتحدّث من داخل النبيّ أو خارجه [...] وبالنسبة إلى جبرائيل أيضًا فإنّه لا يختلف حاله في باطن النبيّ أو خارجه»[١].

من هذه النقطة ينتقل فجأةً ليقول: «لذلك فإنّ تصوير شكل ملك الوحي إنّما يقع في ذهن النبيّ لا في الواقع الخارجيّ»[٢].

قد يسأل سائل إذا كان داخل النبيّ - كما يقول صاحب

---

(١) **بسط التجربة النبويّة**، مصدر سابق، الصفحتان ٢١٤ و ٢١٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٦.



الفرضيّة - مثل خارجه، فما علاقة هذه النقطة في تقرير أنّ الوحي (المَلاك) حينما جاء النبيّ تولّد من ذهن النبيّ، لا أنّه كان وجودًا خاصًّا تنزّل على النبيّ؟

إنّها فرضيّة مِتافيزيقيّة كما يقول. وهو القائل: إنّ المِتافيزيقا تتناول كلّيات الأمور، ولا تتحدّث عن جزئيّات ومسارات. وقد يتّفق في كثير من هذه الفرضيّة التأسيسيّة مع من يختلف معهم أصلًا في مصدر الوحي، وأنّه داخل النبيّ أو خارجه. لذا، لا يصحّ منه ادّعاء التفرّد في هذه الفرضيّة. فمعرفة المصدر يرجع لواحد من أمرَين: إمّا النصّ وإمّا المنهج البحثيّ الذي اعتمده الحداثويّ.

أمّا النصّ، فإنّه حينما توقّف مع الآية المذكورة من سورة **الشورى**، اعتبرها كلّها من أنواع الوحي، لكنّه يقول:

«ولكنّ الكلام أنّ هذا الوحي من النوع الأخير والذي يدركه النبيّ بدون واسطة ليس بنفسه معيارًا ومِلاكًا لكون الكلام إلهيًّا [...] فالنبيّ نفسه يمكن أن يصل إلى فكرة معيّنة ويدرك في نفسه كشفًا عن حقيقة معيّنة [...] ويكون هذا الكشف إلهيًّا ويطلق عليه اسم الوحي»[١].

ثمّ يردف في القول: «فعندما نقول إنّ الوحي الذي نزل على النبيّ هو أمر تاريخيّ وخاضع لعنصر الزمان والمكان ومقتضيات العصر فإنّ هذا الكلام لا يثير خللًا في كونه إلهيًّا»[٢].

وهنا انتقال عجيب من مبحث الوحي إلى مبحث الكلام

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٨.



الإلهيّ، ولا يخفى أنّ الكلام الإلهيّ في أدبيّات الإسلام ومفروضات العرفان والفلسفة الإسلاميّة منه ما هو آفاقيّ، ومنه ما هو أنفسيّ، ومنه ما هو سنّة تكوينيّة، ومنه ما به انفطرت السموات والأرض، ومنه ما هو هداية للخلائق بأنواعها وصنوفها. والوحي أيضًا هو كلام إلهيّ، إلّا أنّه من نحو خاصّ. وكلّ النقاش في هذا النحو الخاصّ. لذا، فإنّ الخلط والمغالطات الحاصلة في هذا التأويل نابعة من خلفيّة هي خارج النصّ ووضوحه المرتبط بالوحي الخاصّ. وهذه الخلفيّة اقتضت منه أن يعتبر وحي النبيّ كشفًا، بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، عندما تحدّث عن أنّ النبوّة في حالتها الوجدانيّة (الوحي) هي تجربة قابلة للتوسّع والانقباض كأيّ تجربة، مثلها كمِثل الشاعريّة لدى الشاعر، أو فنّ الفنان، أو مهارة التقنيّ، وغير ذلك ممّا هو حاصل لدى البشر.

ثمّ إنّ من مقتضيات تأكيد هذه الخلفيّة، أن يتنظّر لخضوع التجربة النبويّة للظروف الضاغطة، والزمان والمكان، ممّا يحاصر الصلاحيّة في الظروف والمقتضيات. وهنا تكتمل الصورة التي تقدّم للخلفيّة مشروعيّتها. وما تلك الخلفيّة إلّا منهج البحث الذي انطلق منه في معالجته. ولتقرير الموقف في مشروعيّة هذا المنهج الحداثويّ، لا بدّ لصاحب الطرح أن يؤكّد على إيمانه بوجود إلهيّ، إلّا أنّه وجود إلهيّ متساوٍ في فاعليّته مع كلّ البشر، فليس «محمّد الرسول» بأولى في الوحي من «عبد الكريم سروش الكاتب»، وهو يقول بهذا الصدد:

«فليس الأنبياء فقط بل حتّى الأشخاص ما دون الأنبياء يشعرون في أنفسهم بمثل هذا الشعور والإحساس [...] فأنا رأيت



مرّات كثيرة في عالم الرؤيا شخصًا ينشدني بعض الأشعار، وقد كتبت بعض هذه الأشعار بعد الانتباه من النوم»[١].

الفرضيّة، إذًا، أنّ اللّه المتجلّي في عالم ما بعد الطبيعة هو عينه المتجلّي في عالم الطبيعة، وأنّ المخلوقات تتساوى في حقّها بهذا التجلّي الإلهيّ، وإنّ تفاوت التجلّي فيها حسب قابليّاتها ووسعة تجاربها. من هذه النقطة ينفذ الطرح إلى القول إنّ اللّه يتكلّم من داخل الطبيعة لا من خارجها، وهذا هو الوحي، بل هو يذهب مذهبًا لا نرى أنّ الفرضيّة تقتضيه، إذ يُسقط دعواه على الفرضيّة إسقاطًا، وذلك حينما يقول:

«فالنبيّ، وبسبب كونه بشرًا جسمانيًّا وقد دخل إلى عالم الطبيعة فكلّ شيء في عالم الطبيعة طبيعيّ، بمعنى أنّه مطبوع بطابع الطبيعة على جبينه ولا يتمكّن من الخروج عن هذا الإطار»[٢].

فهمنا أن النبيّ – أيّ نبيّ – هو بشر. وفهمنا أنّ البشريّة تنتمي إلى عالم الطبيعة. كما ووافقنا واتّفقنا على أصالة الحضور الإلهيّ في عالم الطبيعة وما بعدها، إلّا أنّ الفرضيّة الجديدة هنا، التي قالت إنّ الانتماء لعالم الطبيعة مطبوع على جبين النبيّ فلا يتمكّن من الخروج عن هذا الإطار، تحتاج إلى مؤونة نظريّة وفلسفيّة زائدة عن الحدث الذي كان قد قاله الطرح، وإلّا فبإمكاننا القول، والمسألة هي كذلك، إنّ اللّه الحاضر في كلّ شيء قاهر في حدوده لكلّ الحدود، بحيث إنّ انتساب الطبيعة وما بعدها يعود إليه بالضرورة، وهذه النسبة

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٢١٩و٢٢٠.



تجعل من الكلام عن أصالة «وحدة الوجود» قاعدةً متينة. ففي الوقت الذي يتمايز فيه عالم الشهادة (الطبيعة) عن عالم الغيب (ما بعد الطبيعة)، فإنّ مآل وأحكام التحقّق في العالمَين واحدة. وهو ما أفسح في أدبيّات الإسلام ومفترضات الفلسفة والعرفان المجال للحديث عن إحاطة الغيب بعالم الشهادة. وهي الأطروحة التي عُبِّر عنها بـ«بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، وأنّ الحقيقة الحاصلة كلّما ازدادت بساطةً، كلّما ازدادت سعةً لما تحتها. ومن هذه نشأت مبرّرات ومسوِّغات البرهان على وثيق الصلة بين ما هو طبيعيّ وما فوق الطبيعيّ.

ومن هنا، فإنّ التسامي نحو المطلق لا تحدّه الطبيعة، لأنّ قابليّة النفس للتجرّد -رغم نشوئها الطبيعيّ- تسمح لها بهذا التجرّد المتسامي والمتّصل بعالم البدن الطبيعيّ في آن واحد. وكما أنّ لعالم البدن حيّزه ومحيطه الذي يتّصل به، فإنّ لعالم الروح أحكامها ومحيطها من العالم الذي تتواصل معه بنحو من التواصل الذي لا يمنعه العقل، وإن كان يتعرّف عليه بواسطة هي غير العقل. هذا المسمّى بإخبار الوحي عن نفسه عبر النقل.

لكن يبقى السؤال، ما الداعي عند الطرح الحداثويّ- الذي لا نعتقد أنّه قد خفيت عليه هذه الأمور-لادّعاء بشريّة النبيّ، وبالتالي لغة القرآن، وبالتالي شأن الدين والرسالة؟

إنّه المنهج الذي ينطلقون منه وطابعه العلمانيّ؛ المنهج الظواهريّ الذي يقضي بتحوّل أيّ حقيقة إلى مجرّد ظاهرة يحبك الذهن خيوط بِساطها. والأنثرُبولوجيا التي عليها أن تخترق حرمة المقدّس لتحويله إلى مجرّد موضوع متحيّز وقابل للتفكيك والتفسير ثمّ التحكّم، والتأويليّة المعاصرة التي تنزع الخصوصيّة عن النصّ



فتأخذه إلى ميدان النظرة فتشتغل عليه كرمز مشير، أو أسطورة موحية.

وبكلّ الأحوال، فإنّ الاستهداف والفعاليّة التي ينصبها المنهج الحداثويّ هو إخراج الأمر عن دائرته المفترضة، وإدخاله حيّز الذهن البشريّ الصرف ليتحكّم به الذهن بموجب هذه الفعّاليّة، ولا مانع بعدها أن نسمّيه ما شئنا: وحيًا أو دينًا أو غيبًا أو إلى ما هنالك من تسميات.

وهذا ما يسمح لباحث كـ«سروش»، وبسبب من المنهج، أن يعلن عن إلهيّة الرسالة ونبوّة محمّد لكن ضمن ما يلي: «تجلّت للنبيّ حقيقة النبوّة وصار منوّرًا كبوذا، ونزل عليه الوحي وزالت عن عينه الحجب والأستار دفعة واحدة»[1].

لماذا بوذا؟

لأنّه الرجل الذي يعرفه سروش جيّدًا. فهو لم يدّعِ دينًا، بل أتباعه ألبسوا استنارته طابع الدين، ولأنّه رمز الاستنارة النابعة من قلق الحياة والألم والشيخوخة والموت- بالنفس صار «بوذا»، وليس بملاك وحي- فهكذا يبدو وحي «محمّد» حسب منهج سروش. وكي لا نظلم الرجل، فليس سروش صاحب ابتكارات منهجيّة، بل ما عنده مأخوذ من منابع ومصادر غربيّة وعقل حداثويّ سعى إلى تطبيق هذه الممارسة المنهجيّة على أديان أخرى كالمسيحيّة وغيرها. ثمّ إنّه تأثر إلى حدّ بعيد بالاستخدامات المنهجيّة التي مارسها أمثال محمّد أركون ونصر حامد أبو زيد، وطاقمًا واسعًا في

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٢.



العالم العربيّ على حقل الدراسات الإسلاميّة. إلّا أنّ هؤلاء اشتغلوا على السلطة التمثيليّة للإسلام والتي تمثّلت بأهل «السنّة». من هنا، جاءت مجموعة كشبستري وسروش وغيرهما لينقلوا تلك المنهجيّات ونتائج الدراسات التطبيقيّة لها من الحقل السنّيّ إلى الحقل الشيعيّ، وأضافوا إليها مسحةً إيرانيّة، لما هو معروف من نزوع فلسفيّ وعرفانيّ في القراءة الشيعيّة الإيرانيّة.

فالرجل- والحقّ يقال- مجرّد أسير لهذا الحراك وليس بمنتج له.

من هنا، يبدو على طرحه الاضطراب والتهافت القلق، خاصّةً بين المقدّمات والنتائج. ولكن لا شغل لنا معه أو غيره إلّا بمقدار ما هو مثال. لنقول بعده إنّ اهتمام «إلهيّات المعرفة» بالمنهج يستند إلى سؤال منهجيّ هو التالي؟

ما المرجع المعياريّ في صياغة أيّ أطروحة حينما يكون الأمر مرتبطًا بدين كالإسلام؟ هل هو النصّ؟ أم أنّه الواقع الآنيّ والمنهج؟ إنّنا، وبرغم تأكيدنا على مرجعيّة المنهج، لكنّنا نعتبره، ولضرورات رؤيويّة – منهجيّة، يعود إلى مرجعيّة أخرى هي المرجعيّة المعياريّة؛ عنيت النصّ وما نجده عند النفس من فطرة. ومن المعلوم أنّ المعيار حاكم على كلّ مرجعيّة مهما علا شأنها، إذ بها نحفظ انزلاقات الطرح وفعّاليّاته.

وبذلك، فإنّنا نقرّر أنّ الوحي يعبِّر عن نفسه بفاعليّة ما يحدثه من تحوّل تفصيليّ في ذات النبيّ النزّاعة نحو المطلق والتي يجيبها الوحي بالكتاب والإيمان ليخرج النبيّ كفاعل معصوم لروح الوحي ومنطوقه في الهداية والإرشاد والتشريع. وهذا ما يطوّر كلّ ذات



إنسانيّة قابلة لملاقاة نور النبوّة الموحى في إيمانها وتعاليم كتابها. وإذا ما عدنا- ولا بدّ لنا من مثل هذه العودة- لأيّ منهج فلدراسة هذا العامل الدينيّ الذي يُحدث صناعة إنسان جديد ومجتمع وحياة جديدَين. بل إنّ للمنهج دورًا نقديًّا في رسم معالم السؤال الذي يوحِّد في أجوبته الافتراضيّة والمظنونة عوالم الصلة بين التسامي والمتحيّز، بين الطبيعيّ وما فوقه، بين البشريّ والوحيانيّ. فقبل هذا الحراك الفكريّ والفلسفيّ الذي أنتج المناهج والقراءات المعاصرة، فإنّ موضوعة الوحي كانت أسيرة المحجوب ودوغمائيّات الفلسفة الأرسطيّة في الوسط الإسلاميّ، إضافةً إلى مقرّرات المدارس الكلاميّة الجامدة والجوهرانيّة أنّ الوحي بموجب ما ذكرنا يعبِّر عن نفسه باعتباره:

١- لسان الكلام الإلهيّ المُنزَل والمدوّن في القرآن الكريم؛ واللغة هي التكثيف الدلاليّ لملاقاة الحقيقة الوحيانيّة الهادية بالحقيقة الفطريّة النزّاعة نحو الكمال.

من هنا، تحتضن اللغة -رغم لونها البشريّ- قيمة وطاقة التجاوز للمحدوديّة نحو فضاء الديمومة في عمق السرّ الإنسانيّ واللانهائيّة الإلهيّة التي يعبِّر عنها الوحي الملائكيّ النبويّ.

٢- شخص النبيّ من حيث واقعه الروحيّ وبناءاته المعنويّة وقيمه التي يرسم لها حيثيّة التواصل الفعّال بين تعاليم السماء واحتياجات الأرض وضرورات البشر.

٣- الأحكام والتشاريع والمناخات التربويّة والتزكويّة التي تتوفّر على قدرة صناعة الإنسان والمجتمع الوحيانيّ.



٤- الزمن بما هو أحداث ووقائع تتّصل فيها اللحظة بنسيج الماضي الحاكي عن سرديّة الذات النبويّة الاستخلافيّة في كلّ مقاصدها وطموحاتها المستقبليّة لبناء الزمن الوارث للنبوّة الشاهدة والشهيدة.

عليه، ليس الوحي مجرّد مفاهيم مفصولة عن الوقائع، ولا هي وقائع خالية من القيم والرؤية. كما أنّ الوحي ليس تاريخ خلاص، بل إنّه فعّاليّات الهداية في حياة الكائنات، سيّما خليفة اللّه في خلقه آدم (مسجوذ الملائكة).

المقالة الثانية

الزمن وعودة الأبديّة

إنَّ من الأمورِ التي تُحيطُ بنا ما يقبلُ المعالجةَ القائمةَ على التعريفِ والتحديدِ وإبـرازِ الرسوم ومنها ما يتجافى عن ذلك، وإن كان أكثرَ حضورًا في عمومِ وتفاصيلِ أفكارنا ومعاشِنا. ولعلَّ الزمنَ هو واحدٌ من هذه المسائل التي اقترنت بالإنسان اقترانًا غيرَ قابلٍ للانفكاك، حتّى باتت صِنْوَ ولادَتِهِ وحياتِهِ ومَماتِه، بل هي المَعبرُ لمقصدِهِ الذي يسيرُ إليه كدحًا إلزاميًّا قاهرًا، إذ يتَّجِهُ به نحوَ مستقبلٍ مجهولٍ في آناتِهِ وحله ومآلاته.

فالزمنُ كوجودِكَ، يحيطُك وهو أنت، يتجاوزك وهو كينونتك، يُشخِّصُك وهو بوارُكَ وحتفُك. إنَّه اللغز الذي نسمّيه الزمن دون أنّ ندري إن كانَ هو عينُهُ القَدَر، أو أنَّه هو عينُهُ إرادَتُنا في التاريخ، أو أنَّه الوقت، بما يعنيه الوقتُ في القياسات التي أطلَقَها الإنسانُ على مقاديرِ الحركة، وبما يعنيهِ من تبدُّلِ الأحوال النفسيَّة والروحيَّة في مراتبِ ومدارِجِ قِيَمِ حياتِنا الروحيَّة والمعنويَّة.

إنَّه الموصولُ بالجسد، المتَّصلُ بالروح والحياة، والذي أثارَ عبرَ التاريخ سؤالَ ماهيَّةِ النفس، هل هي مادَّةُ الجسد أم أنَّها قَبلَهُ وتنزّلت إليه من المحلِّ الأرفع؟ هل هي المادّةُ التي وَقَعت في الزمنِ



طاقةَ حياة، ثمَّ واكبت وتجاوزت الزمنَ الشخصيّ لتتألَّقَ شعشعانيَّةَ روحٍ خالدٍ لا ينضب؟

وعليه، يصُحُّ أنّ نسألَ، من هو الزمن؟ تمامًا كما يصِحُّ منَّا السؤالُ، ما هو الزمن؟

وهل الزمنُ حقيقةٌ وواقعٌ مستقلّ، يؤثِّر ويتأثَّر فينا وبالأحداثِ والوقائعِ والأشياء حولَنا؟ أم أنَّهُ الأحداثُ والحركات الصادرةُ عن الفلك الأعلى والواقعة تحته؟ ثُمَّ، والأهمّ من ذلك كلِّه، هل الزمنُ فعلُ اللّه – في خلقه – القاهرِ لعباده؟ أم أنَّنا، نحن، بحياتِنا وموتِنا ومُجرَياتِ سيرَتِنا نُمثِّلُ حقيقةَ الزمن؟

هذا، وعلينا الالتفات إلى كونِهِ ظاهرةً عموميَّةً إذ تداخَلَ مبحثُ الزمن في مواضيعِ العلوم والفلسفة والصوفيَّة والإلهيَّات والدين، بل وحتّى اللغة والتأمُّلات الإبداعيَّة المفتوحة، بحيثُ يبرُزُ المبحثُ كقاسمٍ بين تلك المجالات يوحِّدُها في عينِ أنَّه ينفصلُ عنها، حتّى لتكاد لا تجد الصلةَ بين زمنِ القياسِ الفيزيائيّ، والزمنِ في التجربةِ الروحيّة أو الإنسانيَّة مثلًا.

وهذا ما سيفرض على الباحث إمّا الذهابَ لمعالجةِ الزمن ضمنَ دائرةٍ محدودة، أو البحثَ فيه كطَيفٍ لحقيقةٍ تتأمَّلُ سريانَها المتنوِّعَ بقصدِ العِبرةِ والاستفادةِ الإنسانيَّة. وبكلِّ الأحوال، فإنَّ أيًّا من الخيارَين لا يحجُبُ الاستفادةَ، ولو العرضيَّة، من تفريع هذا القسم من العلوم والفنون أو ذاك، ولكن بالمقدارِ الذي ينصبُّ في مصلحةِ معالجة المبحثِ المُستهدف، الأمر الذي يعني أنَّنا، منهجيًّا، أمامَ نموذجٍ من المواضيع التي يصعُبُ تحديدُها بذاتها، بل تُحدَّدُ بتكيُّفِها الذاتيِّ في مواضيعَ تتماهى معها، لتكونَ تارةً وجهَها



وأخرى كينونَتَها.

كما ومن الملفت أيضًا ما لحِظَهُ حسامُ الدين الألوسيّ من أنّ التعاريفَ للزمنِ إنَّما تنبَعُ من وجهة النظرِ التي يحمِلُها المعرِّف تجاهَهُ، حتّى ولو كان التعريفُ لغويًّا، إذ «حتّى قبلَ أنّ يُسجِّلَ الإنسانُ لغَتَهُ، استعملَ كلماتٍ عديدةٍ تدُلُّ على الزمن مثل «وقت» و «وزمان» و «قديم» و «حادث» أو «مؤقّت» و «دهر» و «أزليّ» و «حين» وكلماتٍ مشابهة؛ وتحرّي معاني هذه الكلمات لغويًّا ينطلِقُ من مراجعةِ معاجمِ اللغة والقواميسِ في هذه اللغة أو تلك. ولكنَّ المشكلة بالنسبة لهذه الكلمات، أنّ قواميس اللغة، وكتب التأريخ والتفسير، وحتّى الاستعمالُ الأدبيّ، شعرًا أو نثرًا، ذو دلالةٍ فلسفيَّةٍ مقصودةٍ، بحيثُ يصعُبُ، بالتالي، إدراكُ معناها الأصليّ بعيدًا عن هذه المذاهب الفلسفيّة التي تعكِسُ تطوُّرًا لاحقًا ولا شكّ»[1].

ومن الملاحظ أنّ الكلمةَ (الزمن) أخذت أحيانًا معنى «الوقتِ» بما هو قياسٌ لمبدإ ما قبل وما بعد؛ وأحيانًا أخذت طابع الرقابةِ للطبيعة، إذ يعتبر ابن الهيثم أنّ الزمانَ، زمانَ الرُّطَبِ والفاكهة، وزمانَ الحرِّ والبرد، وقد يُستخدَمُ لتصنيفِ الأوقات من اليوم والأسبوع والشهرِ والفصلِ والسنة؛ وأحيانًا كان يُعرَّفُ بالمقابلةِ بينَهُ وبين الدهر فيأخُذُ التعريفُ طابَعَ التحليلِ ووجهةِ النظر، ليرتبطَ الزمنُ بالمادّةِ وتصرُّمِ الحياة، بينما يرتبِطُ الدهرُ بالمجرَّداتِ والثوابت، حتّى إنه يُنقَلُ قولٌ عن النبيّ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، «لا تسبّوا الدهرَ فإنَّ اللّه هو

---

(١) حسام الدين الألوسيّ، «الزمان في الفكر الدينيّ والفلسفيّ القديم»، مجلّة **عالم الفكر** (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٧)، المجلّد ٨، العدد ٢، «**الزمن**»، الصفحة ١٤.

الدهر»، فيقع الإنسان في قبال الزمانيّ.



وقد نقلت الكتب الكلاميَّةُ تعاريفَ للزمان، أورَدَ بعضَها كُتّابُ **شرحُ المُصطلحاتِ الكلاميَّة** من مثل أنّ الزمان هو عددُ حركاتِ درج الفلك، وهي المُدَّة المتوَهَّمة، أو أنَّه الكمُّ المتَّصلُ الذي لا يكون قارَّ الذات، وهو نسبةُ المتغيِّر إلى المتغيِّر، واختلف الناسُ في ماهيّةِ الزمان على أربعةِ مذاهبٍ، «**أحدُها** أنَّه موجودٌ قائمٌ بنفسِهِ غيرَ جسمٍ ولا جسمانيّ، وهو واجب الوجود لذاته؛ **وثانيها** أنَّه جِسمٌ يُحيطُ بجميعِ أجسام العالمِ، وهو فَلَكُ معدَّلِ النهار؛ **وثالثُها** أنّه حركةُ معدَّلِ النهار؛ **ورابُعها** أنَّه مقدارُ الحركةِ من جهة التقدُّم والتأخُّر اللذين لا يجتمعان، وهذا رأيُ أرسطو ومن تَبِعَه»[1].

وهكذا، فإنَّ هذه التعاريف تكشِفُ عن علاقَتِها بالجدَلِ الفلسفيِّ والكلاميِّ القائمِ في الحَراكِ الحضاريِّ عند المسلمين، وما مثَّلوه من إرثٍ للفلسفةِ اليونانيَّة وغيرِها، لكن من البيِّنِ أنَّ العقلَ تلقّى بُعدَينِ في حَرَاكِ الزمن:

البُعدُ الأوّل: يرتبط بالطبيعة من فلكٍ وتصرّماتِ الزمان والحركة.

والبُعد الثاني: ميتافيزيقيّ، إذ رَبَطَ المشهدَ الطبيعيَّ بمصدَرِ الحركة تارة، وعرَّفَ الزمنَ تارةً أخرى بأنَّه واجبُ الوجود، وهو تعبيرٌ فلسفيٌّ ميتافيزيقيٌّ كما لا يخفى، ومثلُ هذه العقليّةِ في التعريف هي التي أثارت النقاشات الحادّةَ حول وحدة واجب الوجود (اللّه)، أو تعدُّدِهِ (تعدُّد القدماء) لما يثيرُهُ هذا التعريف وغيرُهُ من

---

(١) **شرح المُصطلحات الكلاميّة** (مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤١٥هـ)، الصفحة ١٦٣.



مشكلاتٍ توحيديَّة أدخلت مبحثَ الزمنَ في علاقةٍ حميمةٍ حتّى مع المسائل الاعتقاديَّة، وتمَّ ربطُهُ الأكيد بالمبادئ التأسيسيَّةِ للمباحث العقائديَّة، من مثل موضوع العليَّة، وعلاقتها بالتقدُّم والتأخُّر الرُّتَبيِّ والأشرفيّ والزمنيّ.

والملفت هنا أنّ هذه التعاريف والحدود كانت تعودُ لتعترِفَ بعجزِها حينما كانت تتقهقر، فتُعرِّفَ الزمن بأنَّهُ الأمر المجهول، وذلك باستخدام تعابير من مثل، «أمرٌ معلومُ الإنيَّة مجهولُ الماهيَّة، أو أنَّه أمرٌ موهوم، أو أنَّه متجدِّدٌ معلومٌ يُقدَّرُ به متجدِّدٌ موهوم»[1].

وهنا، من المفيدِ الإشارةُ إلى أنّ اللغةَ والتعريفَ الفلسفيَّ أوجَدا جملةَ ارتباطاتٍ بين مُصطلحِ الزمن وأشياءَ أخرى لا تنفصل عنه، من مثل «المكان» و«النكبات»، إذ جاء، مثلًا، في **لسان العرب** قولُهُ، «الزمن والزمان اسمٌ لقليلِ الوقت وكثيرِه. وفي **المُحكَم**، الزمنُ والزمانُ العصر، والجمعُ أزمنٌ وأزمانٌ وأزمنة. وزمنٌ زامِنٌ شديد، وأزمَنَ الشيءُ طالَ عليه الزمان... وأزمنَ المكانَ أقامَ به زمانًا، ورجلٌ زَمِنٌ أي مبتلى»[2].

وقد أعادَ البعضُ سببَ العلاقةِ بين الزمان والمكان إلى أنّ «الجماعةَ العربيَّةَ تُمارِسُ وجودَها بألفاظِها التي تواضعت عليها بالكينونة والصيرورة معًا، الكينونةُ في المكان والصيرورةُ في الزمان؛

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٤.

(٢) انظر، ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٩٦)، المجلّد ٦، الصفحة ٨٦.

لأنَّ المكان يعمَلُ على إيجادِ التعاقُبِ في الزمان»[١].

ولهذا كانت بعضُ الألفاظِ الاصطلاحيَّة تجمَعُ بين الزمان والمكان، من مثل الميقات ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْآخِرِينَ * لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾[٢]. بل إنّ اللغةَ عمِلَت، كما أسلفنا، على التمييزِ بين وجهتَي الحياةِ الخاصّة والأخرى العامّة ضمنَ نظامٍ من الرؤيةِ المعرفيَّة الدينيَّة التي يعيشُها العَرَبُ، ومن ذلك التفريقُ والمقابلةُ التي أثارَتها اللغةُ بين الدهر والزمن. وبهذا الصدد، يذكُرُ الراغبُ الأصفهانيّ: «الدهر في الأصل اسم لمدّة العالم من مبدإ وجوده إلى انقضائه، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ﴾[٣]، ثمَّ يعبّر عن كلّ مدَّة كثيرة وهو خلاف الزمان، فإنَّ الزمان يقع على المدَّة القليلة والكثيرة، ودهر فلان مدَّة حياته»[٤]. ممَّا يعني أنّ المعنى العامَّ هو الجامعُ لكلِّ مدَّة، أمَّا المعنى الفرديّ الخاصّ بكلِّ إنسانٍ على حِدة، أو بكلِّ عصرٍ مُحدّد، له إطلاقٌ رمزيٌّ زمنيٌّ يدُلُّ على هذه الخصوصيَّة، دون أن يفصِلَ الخصوصيَّةَ عن المجرى الزمنيِّ العامّ للحياة، والمسمّى بالدهر.

تعابيرُ الزمنِ في الاستخدامِ الفلسفيّ

بعدَ بروزِ حركةٍ فلسفيَّةٍ واءمت، قَدَرَ الإمكانِ، بين مضامينِ النصِّ والتراثِ الفلسفيِّ - الذي احتضَنَتهُ من حضاراتٍ متنوّعة -

---

(١) كريم حسام الدين، **الزمان الدلاليّ** (القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٢)، الصفحة ٤٥.

(٢) سورة **الواقعة**، الآيتان ٤٩ و٥٠.

(٣) سورة **الإنسان**، الآية ١.

(٤) **الزمان الدلاليّ**، مصدر سابق، الصفحة ١٧٣.



والتجربة الروحيَّة، أخذت تتجلَّى على يدِ أئمَّةِ هذه الحركةِ استعادةٌ لمصطلحاتٍ شائعةٍ في اللسانِ العربيّ والأدبيّات الإسلاميَّة، وإضفاءٌ لدلالاتٍ خاصَّةٍ عليها نابعةٍ من الخلفيَّةِ النظريَّةِ التي يحمِلُها هؤلاء الحُكماء، ومن هذه المصطلحات ما يرتبط بمعنى الزمن.

فالتصوُّفُ والعرفان أعادا إحياءَ دلالاتِ ألفاظ «الوقت» و«الساعة» وغير ذلك، في الوقت الذي عَمِلَ فيه الحكماء الجامعون للبرهان والعرفان على إحياءِ معاني الزمن والدهر، وعلاقتهما بالعِلِّيَّة والحدوثِ والقِدَمِ والوَحدةِ والكَثرةِ والحركةِ والثباتِ وغير ذلك.

وبمراجعةٍ سريعةٍ لمدرسةِ صدر الدين الشيرازيّ باعتبارها مُمثِّلًا ناضجًا للاتّجاهين، العرفانيّ والحكميّ، فإنَّنا نَقَعُ على تعاريفَ وشروحاتٍ تَحَدَّثَ عنها **قاموسُ المُصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألِّهين** لجعفر سجّادي:

«يقول صدر المتألِّهين، إنّ الزمانَ عبارةٌ عن مقدارِ الحركة، ومقياس المتحرّكات، من حيث هي مُتحرّكات، بل هو مقدارُ الوجودِ الضعيف التدريجيّ، ومعيارُ امتدادِهِ على أساسِ ما يخرُجُ من القوَّة إلى الفعلِ بشكل تدريجيّ»[١].

وهذا يبرزُ كيف أنّ صدرَ المتألِّهين تحدَّثَ عن الزمن بما هو مقدارُ الحركةِ على نفسِ المنوال الذي تناوَلَهُ من سَبَقَهُ من أهلِ الفلسفةِ والكلام، لكنَّهُ عادَ فأسقطَ موقِفَهُ الفلسفيَّ المبنيَّ على

---

(١) جعفر سجّادي، **قاموس المُصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألِّهين**، ترجمة علي الحاجّ حسن (بيروت: معهد المعارف الحكميّة، ٢٠٠٦)، الصفحة ٢٣٧.



أصالةِ الوجودِ في تأويلِهِ للزمن حينما اعتبرَهُ مقدارَ الوجودِ الضعيف، والوجودُ الضعيفُ هو القابلُ للأضدَّادِ وجدليَّةِ الوجودِ العامّ، إذ لا فعليَّةَ له؛ بناءً عليه، لا ضيرَ أن يكون الوجود الفعليّ هو غاية الزمن في حركتِهِ التدريجيَّةِ المنتقلةِ من القوّةِ إلى الفعليَّة، خاصّةً أنّ محرِّكَ الحركةِ المستلزِمةِ للزمان إنَّما هو فيضُ الحقّ.

ولم يكتفِ صدرا بذلك، بل ذهب إلى أبعدِ من كلِّ الذين سبقوه ليعتبِرَ أنّ الحركةَ، التي من لوازِمِها الزمن، لا تَقَعُ في الأين والمتى والوضعِ فقط، بل هي تَقَعُ أصلًا في الجوهر؛ أي أنّ جوهرَ الطبيعةِ والعلَّةَ الطبيعيَّة تَقَعُ فيها الحركة، ويجري عليها حُكمُ الزمن الذي يقعُ أحيانًا في آناتِ وحدودِ حركةِ المتحرّك، وأخرى تلحَظُ امتدادَهُ في الذهن فقط. ممَّا يعني أنَّ صدرا تابَعَ الزمنَ في أصلِ الخلقة (العالم) وتابَعَه بما هو حركةٌ ممتدَّةٌ بلحاظِ الذهن (المعرفة)، وهكذا أوجَدَ سنخيَّةَ علاقةٍ بين العالم (الخارج)، والذهن (الذات) في سياق تأويلِهِ لوحدة العلم والعالم والمعلوم، وكيف أنّ العلم هو شأنٌ «إيجاديٌّ» أيضًا؛ بل إنَّه قامَ ليوجِد علاقةً بين حدودِ الزمنِ الحاليّ، وبين الأبديَّةِ القادمةِ عبر تعابيرَ تتعلَّقُ بالزمن من مثل الساعة. فهو يفسِّر معنى الساعةِ في كتابِهِ الشهير **الأسفار الأربعة** بالقولِ إنّها

«تسعى إليها النفوسُ، ليس بقطعِ المسافةِ المكانيَّة، بل بقطعِ الأنفُسِ الزمانيَّة، والحركة الجوهريَّة الذاتيَّة والتوجُّه الغريزيِّ إلى اللّه وملكوتِهِ على شكلِ الموت. إذًا، من يموت فقد وصلت ساعتُهُ وقامت قيامتُه»[1].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤١.



وإذا كانت هذه العمليَّةُ التأويليَّةُ لمعاني الزمنِ قد قامت على أصولٍ ميتافيزيقيَّةٍ أحيانًا، وأخرى على دمجٍ بين الميتافيزيقا وحالات الأنسنة، فإنَّ الجامعَ والهاجس لكلٍّ هذه التأويلات عند الصدرائيَّةِ هو قيامُها على محورِ التوحيد.

وهنا يبرز الفارقُ الحادُّ بينها وبين اتّجاهاتٍ تأويليَّة أخرى استندت إلى تشييء الزمن، أو جعلِهِ في سياقِ فلسفةٍ مثاليَّة محورُها الذاتُ الإنسانيَّةُ بما هي متعاليةٌ تخلُقُ وجودَها ومحيطَها ووقتَها، بل وإلهَها أحيانًا. وهذا ما عبَّرت عنه تأويلاتُ الفلسفةِ الحديثةِ التي عملت على فصلِ معرفةِ الزمن عن أن يكونَ مقدارَ الحركة أو الأمرَ الخارجيَّ لِتجعَلَهُ «الإدراكَ»، أو «الهمَّ» أو «الانطباعَ الذهنيّ»؛ وقد فَصَلت، منذ الفيلسوف الألمانيّ كانط، بين الزمنِ الطبيعيِّ القائمِ فعلًا، وبين الزمنِ بِبُعدِهِ الإدراكيّ، ليفتحَ كانط بعد ذلك كلَّ مسوِّغاتِ الفصلِ المنهجيِّ بين الزمنِ الطبيعيّ والزمنِ بِبُعدِهِ المعرفيِّ والإنسانيِّ المَعيش.

لذا نلحظُ، في معاجم الاصطلاحات الفلسفيّة الحديثة، أقوالًا من مثل، «في حين تُقابِلُ الفلسفةُ اليونانيّةُ القديمةُ عالمَ الصيرورةِ بعالمِ الحقيقة في ذاتها (الثابت واللازمنيّ)، تسعى الفلسفةُ الحديثةُ، منذ كانط، إلى فهمِ العالمِ والكينونةِ واللّه ذاته، انطلاقًا من الوعي البشريِّ الزمنيّ (يقول هايدِغر في كتابه **الكينونة والزمان**، إنَّه يفهَمُ الكينونةَ انطلاقًا من الزمان). ويهدفُ هذا المنهجُ الجديد، الذي هو منهجٌ نقديّ، إلى تعيين تخومِ أو حدودِ عالمِ وعينا، وإلى فَهمِ معطياتِ الكون كافَّة، انطلاقًا من زمان حياتنا؛ أي من وعينا العقليّ. (هذا هو مبدأُ كلِّ فلسفةٍ تأمّليَّة قامَ بها كلٌّ من كانط



وفيخته وهيجل وهايدِغر)»[١]. «لطالما جرى تصوُّرُ الزمان كأنَّهُ نوعٌ من التغيُّر الذي يتكرَّر ويتكشّفُ في كلِّ التغيُّرات الأخرى، مثلًا في انقلاب اللذَّة ألمًا والعملِ راحة»[٢].

وهكذا أخَذَت التوصيفاتُ الخاصَّةُ تنحو بدلالةِ معنى الزمنِ في اتّجاهاتٍ يتحكَّمُ فيها الباحث، ونلمَحُ حركةَ التبدُّلِ في دلالات معنى الزمن من جملة معانٍ أورَدَها معجمُ لالاند، ونحن نورِدُها على سبيل التلخيص:

١- أنّ زُحَل Chronos هو الزمان، لأنَّ الزمانَ هو ما يُنضِّجُ الأشياء، وهو بذلك يتماثَلُ مع معنى الديمومة والحرارةِ والاكتمال.

٢- هو التعارضُ مع معنى الخلود، إذ إنّ المدى المخلوقَ هو بالنسبةِ إلى الوُسْعِ الإلهيِّ بمنزلةِ الزمانِ بالنسبة إلى الدهر.

٣- الزمانُ هو التعاقُب وبه تتعلَّقُ كلُّ الأزمنة، وبهذا يأخُذُ الزمن معناه من التجريد الذي لا يتحدَّدُ إلّا به.

٤- الزمانُ هو الحَدْس.

٥- هو «الآن» ولا يكونُ واقِعًا أمامَنا بشكلٍ خالٍ ومُجرّد؛ إذ لا يتمُّ تحديدُهُ إلّا بالمضمونِ والفعلِ العقليّ الذي يُحدِّدُه.

---

(١) ديديه جوليا، **قاموس الفلسفة**، ترجمة فرنسوا أيوب، إيلي نجم وميشال أبي فاضل (بيروت: مكتبة أنطوان - باريس: دار لاروس)، الصفحة ٥٥.

(٢) **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، ترجمة خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، الطبعة ٢ (بيروت - باريس: منشورات عويدات، ٢٠٠١)، الجزء ٣، الصفحة ١٤٣٤.



٦- الزمانُ هو معنًى يعرِفُهُ الناس بطبْعِهِم، ولا يحتاجُ إلى ما يدُلُّ عليه، وإذا ما اختلفَ الناس في دلالة معناه فبحسب تعابيرِهِم بعد تفحُّصِهم للمقصودِ من حقيقةِ جوهر الزمن[1].

فالتغيُّرُ في الدلالات ينتقلُ بين ربطِ الزمنِ بالأفلاك والأسطورة، لربطِهِ بتفسيراتٍ ميتافيزيقيّةٍ قارَنت بينَهُ وبين الأبديَّة، كما عرَّفتهُ بالتعاقُبِ في الأحداث والحركة والآنات، وصولًا لربطِهِ بالفعلِ الإنسانيِّ العقليّ، أو بالحدسِ الإنسانيّ الماقبليّ، وميزةُ العقلِ الغربيِّ هنا هو في تحكُّمِهِ بتلك المتغيِّرات، ورصدِهِ لها على نحوٍ جمعيّ، لتبقى رهنَ طَوعِهِ، يُظهِرُ ما يشاء، ويخفي ما يشاء من دلالاتٍ ومعانٍ، حتّى باتَ الزمنُ بلا فعّاليّة فعليّة، وبدون منظور واقعيّ.

إلّا أنّنا لا نقصد بذلك أنّ الفكرَ الغربيَّ الحديثَ والمعاصر لم يُقدِّم مساهماتٍ إيجابيّة وإنسانيّة مضيئة في استفادتِهِ من معنى الزمن، بل إنّ الذي نقصُدُهُ أنَّه، في الوقت الذي تقدَّمَ فيه على الفلسفةِ الإغريقيّةِ والإسلاميّةِ بتوظيفِ حركةِ الزمن في أبعاد إنسانيّة، إلّا أنّه أسَّسَ لاستفاداتٍ مبتورةٍ حينما فَصَلَ بين الزمن الآفاقيِّ والزمنِ الأنفُسيِّ الذي دلّت عليه الحكمةُ والعرفان الإسلاميّ. وقبلَ تلك النصوص الإسلاميّة التأسيسيّة، لكن وقبل الكشف عن هذا البُعدِ الذي طرحته الحكمةُ الإسلاميَّة، فإنَّ من المفيد أن نشيرَ إلى فهمِ الفلسفة الغربيَّة للزمن – خاصَّةً عند هايدِغر في ربطِهِ للزمنِ بالكينونة الإنسانيَّة.

---

(١) انظر، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحات ١٤٣٣إلى ١٤٣٨.

الزمنُ في الفَهمِ الفلسفيِّ الحديث

إنَّ أحدًا لا يشكُّ أنّ الفلسفة الحديثة قد بدأت تؤرِّخُ لنفسها منذ الكوجيتو الديكارتيّ الذي وضعَ الذاتَ قُبالَ الخارج، وأخَذَ يبحثُ عن اليقينِ والأصلِ المعرفيّ. كما أنّ أحدًا لا يتردَّد في القولِ إنّ هذه الفلسفة قد قامت بمُجملِها التاريخيِّ ونظريَّاتِها على أصولٍ من موقفٍ حضاريٍّ فكريّ وعلميّ وأخلاقيّ وفنيٍّ من عقليَّة العصور الوسطى، وذلك باتّخاذ الفلسفةِ اليونانيَّة مرجعيَّةً ثابتةً لإعطاء المشروعيَّة لولادةِ كلِّ نظريَّةٍ أو فلسفةٍ جديدةٍ تقومُ على أنقاضِ الفلسفة الوسيطة.

لكن ما أودّ إضافتَهُ، هنا، أنّ الفلسفة - فيما أعتقدُ - عاشت عصرَين ذهبيَّين من تكامُلِها المنظوميّ.

العصر الأوّل: هو عصرُ الفلسفة الإسلاميّة الرسميّة التي تمثّلت بشخصيّتين رئيسيّتين هما ابن سينا وابن رشد، واللذين أعادا تكييفَ **البذورِ** الفلسفيّةِ اليونانيّةِ الجامدة أو الرمزيّة بطريقَتِهما الخاصَّة ودمجاها بشكلٍ منظوميٍّ مع روحِ الحضارة الإسلاميّة، تمهيدًا لمرحلةِ تأسيسِ فلسفةٍ إسلاميّة أكثرَ نقاءًا وتجاوزًا للأفقِ المنطقيِّ الجامد، ولعبثيّةِ الترميزِ الفوضويّ، وهي المرحلةُ التي أسّسها كلٌّ من ابن عربيّ والسهرورديّ والملّا صدرا.

العصر الثاني: هو عصرُ الفلسفة الحديثة والمعاصرة التي سَعَت لبناءِ المنهجِ كأصلٍ لكلِّ تفكير، وباعتبارِهِ موضعَ الفصلِ بين كلِّ عصرٍ وعصر، أو مرحلةٍ ومرحلةٍ أخرى، وباعتبارِهِ الأصلَ المولِّدَ للتأويل وبناءِ الحقيقةِ بما يتوافَقُ مع مقتضيات هذا المنهج أو ذاك. لذا، لم يعد أفلاطون أو أرسطو هما الشخصيَّتان التاريخيَّتان، بل



هما الرمزان اللذان يولِّدُ منهما المنهجُ في كلِّ مرَّة حقلًا لمشروعيَّةٍ تأويليَّةٍ جديدة.

وبهذا يمكن القولُ إنَّنا - خاصَّةً مع المسائل الفلسفيَّة الحسّاسة - لا نتوفَّرُ على فلسفةٍ يونانيَّة بالمعنى الدقيق للكلمة، بقَدَرِ ما نكون أمامَ تمثُّلاتٍ مدرسيّة لها تشكَّلت مرّةً مع الفلسفةِ الإسلاميّة، وثانيةً مع الفلسفة الغربيّة الحديثة.

ولهذا، فمن المبرَّرِ لنا أنّ لا نبدأ ببحث الزمن انطلاقًا من الفلسفة اليونانيّة، إذ ما نريدُهُ هو درسُهُ ضمنَ الفلسفات الفعليّة الممثِّلةِ لروح الحضارات الإنسانيَّة الفاعلة. ذلك أنّ الفلسفةَ اليونانيّة سواءًا منها ما عبّرت عنه بالسوفسطائيّة أو ما بعدَها، وسواءًا ما عبّرت عنه بالأرسطيّة أو الأفلاطونيّة، لم يتمَّ اعتمادُها كأصلٍ لا يتزحزح، بل كمرجعيّةٍ تُوظَّفُ في قراراتٍ تَلَتها، خاصّةً عند فلاسفة الحداثة والمـُعاصَرة، حتّى إنّ بعضهم كَتَبَ رسالةً حولَ الفلسفة تحت عنوان «صيدليّة أفلاطون»[1]؛ أراد بذلك الترميز إلى أنَّ كلَّ من أرادَ وضعَ خلفيّةٍ لأطروحته أخَذَ من أفلاطون ما يوظِّفُهُ في تلك الأطروحة.

على أيّ حال، ما أودُّ تأكيدَهُ هو أنّ المسائل الفلسفيّةَ الحيويّةَ، والمرتبطةَ بالإنسان خاصّة، لم تُشكِّل فيها الفترةُ اليونانيّة حقلَ إنتاجٍ بمقدارِ ما كانت حقلًا للمادّة الخام.

وبما أنّ ما قدَّمتهُ الفلسفةُ الغربيَّةُ، ابتداءً من كانط، لاءَمَ بين

---

(١) انظر، جاك دريدا، **صيدليّة أفلاطون**، ترجمة كاظم جهاد (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩١).



الزمنِ والإنسان - في حدود اللحظةِ والمَعيش - وقلقِ الزمنيِّ (الدنيا)، فإنَّنا سنبدأُ بها، إذ إنّ الزمنَ عند كانط إنَّما يتَّضِحُ في ربطِ العقلِ بين الإحساسات المُشاهدة للمظاهرِ والظواهر الزمنيَّة.

فالزمنُ، وإن كان فكرةً مُكتسبة، إلّا أنَّنا لا نكتسِبُها بالإحساس بالأشياء، بل عن طريقِ العقل والحدس، وقد صاغَ كانط أدلَّتَهُ وبراهينَهُ عن أنّ الزمن هو صورةُ الحدسِ بالتسلسل التالي،

«(١) إنَّ الزمنَ لا يمكن أن يكون مفهومًا إمبريقيًّا، طالما أنَّ خصائصَهُ الأساسيَّةَ (الوجودُ معًا والتتابُع) لا يُمكن إدراكُها ما لم تكن لدينا فكرةٌ مُسبقَةٌ عن الزمن في عقولِنا. وبعبارةٍ أخرى، (٢) إنّ الإحساسات لا يُمكن ملاحظَتُها باعتبارِها زمنيَّةً إذا لم نكن نعرفُ من قبل ماذا نعني بالوجود معًا والتتابع. لا يمكن أن نفكِّرَ في الظواهر باعتبارِها خارجةً عن الزمن. ومع ذلك يمكنُنا أنّ نفكِّرَ في زمنٍ خالٍ أو فارغ [...] [الأمرُ] الذي من شأنه أن يجعلَ الزمن سابِقًا منطقيًّا على الظواهر. (٣) إنَّ الزمن ليس تعميمًا من أزمنةٍ مختلفة، لأنَّ الأزمنةَ المُختلفة هي مجرَّد أجزاءٍ لزمن واحدٍ هو نفسُ الزمن. ومن ثمّ فإنّ الزمنَ هو صورةٌ قبليَّةٌ تربِطُ الظواهرَ فيما بينها في كلِّ زمنيّ. (٤) إنَّ تصوُّرَ أجزاءِ الزمن time segments، أعني المُدَد المُحدَّدةَ، يكون ممكنًا فقط على افتراضِ أنَّه زمنٌ لانهائيٌّ أو غيرُ محدّد. لكنَّ هذه لا يمكن أن تكون فكرةً مُستمدَّةً تجريبيًّا، وبالتالي يجب أن تكون مُعطاةً كصورةٍ قبليَّةٍ للحدس»[1].

---

(١) سيّد محمّد غنيم، «مفهوم الزمن عند الطفل»، مجلّة **عالم الفكر** (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٧)، العدد ٢، «**الزمن**»، الصفحتان ٧٢ و٧٣.



وبهذا أسَّسَ كانط لتغييرِ مسار الاهتمام من الاهتمامِ بالزمن إلى الاهتمامِ بـ«إدراكِ الزمن»، ودراسةِ المظهرَين الأساسيَين للزمنِ وهُما التتابع والمدَّة. وقد جرَّده [أي الزمن] بذلك عن الاهتمامِ الميتافيزيقيّ، فضلًا عن كونِهِ كان يريدُ فصلَهُ عن أن يكون مسألةً خاضعةً للتجربة.

والمشكلةُ هنا هي في هذا الفصلِ الأُحاديِّ بين الخارجِ والذات، فلو فَرَضنا أنّ الذاتَ هي المستودعُ الأصليُّ لفكرةِ الزمن، فلماذا ينبغي أن يكون ذلك على حسابِ الاعترافِ والإقرارِ بوجودِ الزمنِ خارجًا وموضوعًا؟ علمًا أنّ تجربة الفلسفةِ الإسلاميَّة قد تحدَّثت عن الزمن بما هو سيّالٌ متجدِّدٌ في الحدود والمواضع والآنات، وأنَّ حضوره الجمعيَّ (الزمن الواحد) لا يكون إلّا في الذهن. وما هذا الفارقُ بين النتيجتين إلّا بسببِ المقدّمات المعرفيّةِ القائمة في الاتّجاه الأوّل على قِيَمِ الفصل والإقصاء، بينما هي في الاتِّجاه الثاني تقومُ على الوحدة والتواصل بين الذات والعالم، إذ في الحالتَين نحنُ أمام حضورٍ ذهنيٍّ للزمن، لكن مع فارقٍ في مقدِّمات ولوازمِ كلٍّ من هاتَين الحالتَين.

وبما أنّ الفعلَ المعرفيَّ هو أمرٌ تراكميٌّ برغم حدّة إقصاءاتِهِ واختزالاتِهِ عند الغرب، فلقد شهِدَ المبحثُ عند هُسِرل وفلسفتِهِ الظواهريّة انعطافةً خاصّةً قامت على ركن الكانطيّة حينما أخَذَ ببحث فِنُمِنُلوجيا الوعي الذاتيّ بالزمان، وذلك بملاحظتِهِ أنَّ «المرءَ لا يجدُ أدنى آثارِ الزمان الموضوعيّ [أي، الكرونولوجيّ أو «الكونيّ cosmic»] من خلال التحليل الفِنُمِنُلوجيّ. فـ«الحقلُ الزمنيُّ البَدْئيّ» ليس، بأيّ شكلٍ من الأشكال، جزءًا من الزمان

الموضوعيّ»[1].

وهذا ما سيفتحُ البابَ واسعًا أمامَ تأصيلِ العلاقةِ بين الزمنِ وكلِّ خبرةٍ مُمكنة، بحيث بات علينا أنّ نحسمَ مدى إمكانيَّة وجودِ أي خبرةٍ خارجَ الزمن، وكيف يمكنُ أن نُعلِّقَ كلَّ حكمٍ حولَ العالم الموضوعيّ. وحول هذا الأمر يكتُبُ مايكل أندروز في مقالتِهِ حولَ أصل الزمان وتكوُّنه عند إدمُند هُسِرل، أنَّ مشروع هُسِرل يبدأُ «بإقامةِ تمييزٍ هامٍّ بين «الزمان الفِنُمِنولوجيِّ» و«الزمان الموضوعيِّ» [...] فمن ناحيةٍ ينطوي الزمانُ الموضوعيُّ على كلِّ التمايزات الزمنيّة [...] ومنها الأحداثُ والعلائق والحالات وأشكالُ الظهورات الزمانيّة والمكانيّة، والمعطيات الحسيّة، إلخ. ولأنَّ الزمانَ الموضوعيَّ يتضمَّنُ الموضوعيَّةَ الفرديَّة بشكلٍ عامّ، فإنَّ هُسِرل يلحَظُ أنّ الموضوعيّةَ تتشكَّلُ في الوعي الذاتيِّ بالزمان، وهي، بالتالي، تنتمي إلى سياق الموضوعيّة التجريبيّة. أمَّا من ناحيةٍ أخرى، فإنَّ المحتوى الفِنُمِنولوجيّ للخبرةِ المَعيشة – ما يسمّيه هُسِرل الخبرة الحيّة بالزمان Zeiterlebnis – يقتضي إقصاءَ كلِّ خبرةٍ مَعيشةٍ حتّى تلك المرتبطةِ بإدراكِ الزمان وتمثُّلِهِ. ما يرمي إليه هُسِرل في قولِهِ «الزمان الفِنُمِنولوجيّ» إذًا، هو صورةٌ أو صيرورةٌ لا بدّ منها لربطِ الخُبرات بالخبرات»[2].

بهذا الوضوحِ المنهجيِّ يتأسَّسُ مفهومٌ فلسفيٌّ على إقصاءِ



---

(١) مايكل أندروز، «إدمُند هُسِرل: أصلُ الزمانِ وتكوُّنُه»، ترجمة محمود يونس، مجلّة **المحجّة** (بيروت: معهد المعارف الحكَميّة، ٢٠١٠)، العدد ٢٠، الصفحة ٦٨.

(٢) المصدرُ نفسهُ، الصفحة ٧٠.



الواقع، وإقصاءِ كلِّ مفهومٍ مُباشرٍ صادرٍ عنهُ من أجلِ بناءِ وحدةِ انتظامٍ معرفيَّةٍ لدى اتِّجاهٍ غربيٍّ تحوَّلَ إلى مدرسةٍ في التعامُلِ مع الحقائق، إذ لا يعودُ للحقيقةِ قيمةٌ بذاتِها، بل القيمةُ الفعليّةُ هي للخبرةِ التأويليّة. فـ «العالَمُ لا يَظهَرُ فحسب. بل هو يُدرَكُ بالوعي بواسطةِ فعلٍ تأويليّ. في واقع الأمر، إنّ فعلَ الإدراكِ التأويليِّ هو الذي يُشكِّلُ العالَمَ بما هو «عالم»»[1]، وذلك عبر طريقين:

«أوّلًا، يُدرِكُ الوعيُ كلّ تجربةٍ فعليّةٍ أو مُمكنةٍ تحت عنوان التعاقُب الزمنيّ. هذا ما يعني أنّ الخبرة تتشكَّلُ على اعتبارِ الوحدة الكلّيّة لجدول الوعي الزمنيّ الذي يَهَبُ الخُبرةَ إمكانيَّتَها في المحلّ الأوّل [...]

ثانيًا، تُفهَمُ الخبرات تحت عنوان المعيّة [...] فالخبرات لا تهبط من السماء مُعلّبةً ومُوضّبة. بالأحرى، فإنّ معنى (وبالتالي، خبرة) كلِّ خبرة يتشكَّلُ من لحظةِ خبرةٍ راهنةٍ تمتلك حولَها هامشًا من الخبرات التي تسمو على أوّليّةِ صورة – الآن للحاضر المُطلَق. من المستحيل فصلُ هامشِ الخبرات بالكلّيّة عن الخبرة الأوّليّة نفسِها»[2].

«بالنتيجة، فإنَّ الخبرة تتشكَّلُ من المحتوى الذاتيِّ للخبرات، في المظهَرِ وكيفيّة تبدِّيه عندَ الذات بلحظةِ تبدّيهِ الآن، ثمّ بربطِهِ بمعيَّةِ سلسلةٍ من الخبرات القبليَّةِ المُنتِجةِ للمفهوم بما هو مفهومٌ قصديّ.

---

(١) المصدرُ نفسُه، الصفحة ٧١.

(٢) المصدرُ نفسُه، الصفحة ٧٢.



القصديّةُ، هنا، تجلٍّ لخصوصيّةٍ فريدةٍ للخبرات؛ إنّها تقتضي كوْنَ كلِّ فعلٍ واعٍ وعيًا بشيءٍ ما. على نحوٍ مماثل، فإنّ كلَّ إدراكٍ هو إدراكٌ لشيءٍ ما وكلَّ حكمٍ هو حكمٌ على شيءٍ ما. وسواءً أكنّا نُقيِّم، أو نتمنّى أو نتصرَّف أو نتأمَّل، إلخ. ، فإنّ جدولَ الخبرة المَعيشة يُشكِّل وحدةً هكذا عمليّةٍ جذريّة»[1].

إلّا أنّ الموضوعَ هنا لا يُبتَرُ عن الذات، بل هو، بحسبِ هذا التحليل، يأخُذُ دورًا أوّليًّا بتبدّيهِ عند الذاتِ التي تُحوِّلُهُ عند الأنا المتعالية، والتي تعودُ بدورِها لِتضُمَّ الواقعَ إليها كهامشٍ تقصُدُهُ، أو تجمعُ بينه كعلامةٍ وبين القصديَّة التي يُثيرُها وعيُ الخبرةِ المتعالي، فتُدرِجُهُ زمانَ لحظةٍ لصورةٍ مباشرةٍ تندرِجُ ضمنَ سياقِ كلّيّةِ الوعي بالزمان، والصورةِ المتلوّنة بحسَبِ الوعي الذاتيّ، ليُعادَ عندَ كلِّ وعيٍ خاصٍّ إنتاجُ واقعٍ موضوعيٍّ متناسبٍ معه، فتصبحَ المعرفةُ أو الخبرةُ، عند كلِّ مرّةٍ، هي أصل إنتاج الحقيقة والواقع. وهكذا ينحكِمُ هذا الواقعُ أو الحقيقةُ بآناتٍ متجدِّدةٍ لزمنٍ مضارعٍ مُطلق، حاضرٍ على الدوام، وهو زمانٌ لا يمكن مقارنَتُهُ بالزمان الموضوعيِّ، ولا يمكنُ إخضاعُهُ لِحُكمِ أيِّ تجربةٍ طبيعيّة.

ولقد عَبَّر هُسِرل عن مثلِ هذه الحاجةِ الدائمة للتجدُّدِ بالافتقار الدائم، بحيث إنَّنا نكون عندَ كلِّ نقطةٍ هي (الآن) أمام هدمٍ جديدٍ لها يتشكَّلُ بالتوجُّهِ نحوَ الآن المتجدِّد، وهكذا فإنَّ «جدولَ الخبرةِ الحيِّ يُشكِّلُ العالمَ في مَظهرَي الاستذكار والاستنظار الحضوريَّين»[2]. ثمّ

---

(١) المصدرُ نفسُه، الصفحة ٧٣.

(٢) المصدرُ نفسُه، الصفحة ٧٦.



نكون مع هُسِرل أمام وعيَين للزمن:

١- الزمان الأزليّ الذي هو ما قبل تأمُّليّ، وهو منبعُ كلِّ خبرة.

٢- وعي الزمان الأزليّ، وهو تأمُّليٌّ يقَعُ تحت ضرورةِ توفُّرِ الشروط التي سبق أن أشرنا إليها.

وبهذا يُفتَحُ بابُ البحثِ عن طبيعة الزمان، ووعينا بالزمان، بل عن طبيعة كلِّ خبرةٍ وحقيقةٍ - أي خبرةٍ مُمكنةٍ - طالما أنَّها محكومةٌ لشروطِ من التبدُّل والسيلان الذي لا ينقطع، طالما أنّ المنهجَ في تكوُّن الخبرةِ هو القابضُ على بساط الحقيقة ليعيدَ إنتاجَها عندَ كلِّ آنٍ معرفيّ، بل عندَ كلِّ ظرفٍ ووعاءٍ من الخبرة المعرفيَّة الخاصّة.

هايدِغر والزمان

لم يقترن مبحثُ فلسفة الزمنِ باسمٍ بمثل اقترانه بهايدِغر الذي رَبَطَ أصلَ انوجاداتِ الذاتِ والكينونةِ الإنسانيَّة بعلاقةٍ لا انفصامَ لها مع الزمن، ومن الزمن. وبدراسَتِهِ دراسةً منهجيَّةً، أخَذَ يُخلي الساحةَ من كلِّ مُتعلَّقٍ لا يريدُهُ ولا يقصدُهُ في بلورة هَدَفِهِ البحثيِّ والفلسفيِّ. من هنا، فإنّ أوّلَ ما خطاهُ هايدِغر في مقالتِهِ حول «مفهوم الزمن» هو الانطلاقُ من سؤال «ما الزمن؟» ليقولَ إثرَ ذلك:

«إذا وَجَدَ الزمنُ معناهُ في الأبديَّة، فيجِبُ أن يُفهَمَ انطلاقًا منها، وفي الآنِ نفسِهِ، تكونُ نقطةُ انطلاقِ بحثٍ كهذا ومسيرتُهُ مرسومتَين سلفًا: من الأبديَّة إلى الزمن [...] ولو كانت الأبديَّةُ شيئًا آخرَ غير كينونةٍ دائمة خاوية (aéi)، لو كانت الأبديَّة هي اللّه، لوَجَبَ حتمًا أن تبقى طريقةُ معالجةِ الزمن التي سبق ذكرها في طريق



مسدودٍ طالما أنَّها لم تعرف اللّه [...] فإذا كان السبيلُ إلى اللّه هو الإيمان، وواقعُ الدخول في صلةٍ مع الأبديَّة، ليس شيئًا آخر غير هذا الإيمان، لاستحالَ إذًا على الفلسفةِ الإحاطةُ بالأبديَّة، ولتعذَّرَ عليها بالتالي استخدامُها استخدامًا منهجيًّا، باستعمالِها كحدسٍ ممكنٍ سعيًا إلى مناقشةٍ حول الزمن»[١].

فمن أجل إقامةِ منهجيَّةٍ تستخدمُ الزمان كحدسٍ ممكنٍ لإجراء النقاش، فإنَّ على هايدِغر أن يُزيل كل معوِّق يحولُ دون فعاليَّةِ هذا المنهج، ومن هذه المعوِّقات:

١- الأبديَّةُ بما هي تدلف نحو اللّه وترتبط به ارتباطًا وثيقًا لا يمكن للزمنِ محايثَتُه.

٢- الإيمان، إذ الإيمان هو فعل تسليم - متعالٍ - في قبال الفلسفة التي تشتغل بالآن القائم هنا، ذلك أنّ «الفيلسوف لا يؤمن [...] إنَّما يكون عازمًا على فهم الزمن انطلاقًا من الزمن»[٢].

فالمقصدُ واضحٌ، والمنهجُ بيِّنٌ، والانشغالُ منجَزٌ، بحيث إنَّه باتَ قادرًا على مُمارسة فعلِ الإقصاءِ لأقدسِ المعاني (اللّه/ الإيمان/ الأبديَّة) في سبيلِ ممارسةِ وعيِ المنهجِ الموصولِ بوعيٍ فلسفةٍ خاصَّةٍ للزمنِ تُبنى عليها الكينونة، والكينونةُ هي الأصلُ والمطلبُ الذي لا تُلبّيه الأبديّةُ في ثباتِها، بل يُلبّيه الزمنُ الذي «يتواجدُ أوَّلًا

---

(١) مارتن هيدغر، «مفهوم الزمن»، ترجمة فريق الترجمة والمراجعة في مركز الإنماء القوميّ، مجلّة **العرب والفكر العالميّ** (بيروت: مركز الإنماء القوميّ، خريف ١٩٨٨)، العدد ٤، الصفحة ٥٦.

(٢) المصدر نفسه.



في الكائن الذي يتغيَّرُ ويفسد، فالفسادُ هو في الزمن»[١].

وليستمرَّ بعدَ فعلِ الإقصاءِ هذا ببناءِ فَهمِهِ للزمن، فإنَّه قد تصدّى لتركيزِ لِبنةٍ ضروريَّةٍ في منهجٍ تأويليٍّ يقومُ على الزمن، وهذه اللبنةُ الركيزةُ هي تحديدُ قياسِ الزمن. وقد قامَ بربطِها (أي هذه اللبنة الركيزة) بالإدراكِ الذي يُعيِّنُ الزمانَ، وأعطى مثلَ هذا الإدراكِ طابَعَ القياس، علمًا أنّ القياسَ «يدلُّ على الفترةِ من الزمن، وعلى اللحظة، وعلى منذ – متى – حتّى – متى»[٢].

وقد استفادَ من هذه الدلالةِ للزمن الطبيعيّ «أنّ الزمنَ هو شيءٌ ما يمكنُ لنقطةٍ فيه هي بمثابةِ الآن في الزمن، أن تُثبَت بطريقةٍ اعتباطيَّة، بحيث إنَّنا إذا انطلقنا من نقطتين مختلفتين فيه، تكونُ واحدةٌ سابقةٌ دائمًا، والأخرى لاحقة. من هنا يتعذَّرُ تمييزُ أيِّ نقطةٍ تُشكِّلُ الآن في الزمن [...] إنَّ هذا الزمنَ هو بطبيعته مُتماثلٌ تمامًا، ومتجانسٌ وبقدر ما يؤلِّف الزمن كمتجانس يمكن فقط أن يكون قابلًا للقياس. هكذا يبدو الزمن سياقًا تتعلَّقُ مراحلُهُ الواحدةُ بالأخرى وفقَ علاقةِ القَبلِ بالبَعد. فكلُّ قَبلٍ وبَعدٍ يمكنُ تعيينُهُما انطلاقًا من الآن، رغمَ أنَّه، هو نفسُهُ، اعتباطيّ»[٣].

فبنقلةٍ ذكيَّةٍ من ساعةٍ على الحائطِ تضبُطُ قياسَ الزمن (الوقت)، وبتحليلٍ لظاهرتِها، يَنقُلُ المشهدَ إلى فكرةِ الزمن بطبيعتِهِ القائمةِ على (١) التجانُسِ؛ (٢) المراحلِ؛ (٣) الآن كمحور لتتابُعِ

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٥٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.



القَبل والبَعد؛ (٤) واعتباطيَّةِ تحديدِ الآن. حتّى إذا ما قِسنا الأمرَ بما يرتبط بالكينونة كنَّا نبحثُ عن زمنِ كينونةٍ مبنيَّة بالآن، ومنها نخيطُ قماش وجودِ الماقَبل والمابَعد في سيرورةٍ متجانسةٍ قابلةٍ للقياس، حتّى ولو قامت على انوجادٍ اعتباطيٍّ. على هذا جاءت قداسةُ الآن عندَ هايدِغر الذي أوسَعَ في الأسئلةِ حولَها، فمن هو هذا الآن؟ هل هو الآن وأنا أنظر إلى ساعتي - حسب هايدِغر؟ هل هو تصرُّفي؟ هل هو أنا؟ أم كلّ الآخرين؟ هل أنا والآخرون الزمنُ؟ «هل أنا أتصرَّفُ بكينونة الزمن؟ وهل إنّي بالآن لا أريد أن أقول أنا؟ هل أنا ذاتي هو هذا الآن، ووجودي mein dasein هو الزمن؟ أم أنّه الزمنُ نفسُهُ هو الذي، في النهاية، يُحدِثُ لذاتِهِ الساعةَ من خلالنا»[1].

بمِثلِ هذا القلقِ الرابطِ بين الذات، الكينونة، الزمن، والانهمامِ الذي لا يشبَعُ، يُمارسُ هايدِغر طقوسَ السؤال الفلسفيِّ في مَحضَرِ قداسة (الزمن - الآن)، والذي يعبُرُ منه لابتلاعِ المشروعيَّة، ولو من ضفَّةٍ تبنّي سؤالِها على أرضيّةِ الأبديّة. فهو، لتصوير مقاربته للزمن - الكينونة، ينقُلُ «أنَّ القديسَ أغوسطينوس قد ذهبَ في بحثِهِ بالكتاب الحادي عشر من «اعترافاتِهِ» إلى حدِّ التساؤلِ عمّا إذا كانت الروحُ نفسُها هي الزمن، ومن ثَمَّ تخلَّى هنا عن بحثِهِ «بكِ يا نفسي أقيسُ لحظاتِ الزمن، هو أنتِ من أقيسُه عندما أقيسُ الزمن، لا تضعي في طريقي السؤالَ: كيف ذلك؟ لا تضيّعيني» [...] فالأشياءُ التي تطالُك بمرورِها، تَضَعُكِ في حالةِ استعدادٍ Befindlichkeit تبقى، في حين تختفي الأشياء. أنا أقيسُ حالةَ استعدادي في الوجود Dasein الحاضر - لا الأشياء التي تمضي - لكي يبرُزَ الزمنُ

(١) المصدر نفسه.



أخيرًا. وأكرِّرُ القولَ بأنَّ حالةَ الاستعدادِ التي أنا موجودٌ فيها، هي التي أقيسها عندما أقيسُ الزمن»[١].

فالآن – الحاضر – الذات – الأشياء الحاضرة هي الزمنُ ومقياسُهُ الفعليُّ بتأويليّةِ هايدِغر، ربطًا بكينونة الإنسان؛ ذلك أنّ الكائنَ البشريَّ موجودٌ زمنيّ، ومعرفةُ الزمن إنَّما تكون من خلاله، إذ إنّ كينونةَ الإنسان هي موضعُ معرفةِ سرِّ الزمن، والكينونة – هنا هي الكائنُ الذي يتحدَّدُ بجملةِ أمور:

١– إنَّ الكينونةَ هي همُّ الانشغالِ بالعالم.

٢– إنَّ الكينونةَ هي كينونةٌ مع آخر.

٣– إنَّ الكينونةَ هي الطريقةُ التي تفهم بها ذاتَها كلَّ مرَّة، «ففي فعلِ كلامِنا مع الآخرين، فيما نقولُه هنا وهناك، ثمَّة دائمًا تأويلٌ ذاتيٌّ للوقائع الحاضرة»[٢].

٤– «إنَّ الكينونة – هنا (الدَزاين) هي كائن يُحدِّدُ نفسَهُ باعتبارِهِ (أنا موجود)، وبالنسبةِ للكينونة – هنا، فإنَّ ديمومةَ الـ«أنا موجود» هي تأسيسيَّة تكوينيَّة، وهكذا فإنّ الدَزاين في جوهرِها، بمثلِ ما هي كينونة – في – العالم، هي كذلك كينونتي – هنا. وهي دائمةٌ خاصّةٌ، وباعتبارِها كذلك فهي دائمة»[٣].

٥– ثُمَّ يقومُ هايدِغر بعد كلِّ هذه التحديدات ببيانٍ للكينونة

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٥٨ و٥٩.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٥٩.



يوقِعُها في صيغةٍ جمعيَّةٍ قائمةٍ على جهلٍ دائمٍ للذات، إذ «أنا مع الآخرين، والآخرون هم بدورِهِم مع الآخرين؛ لا أحَدَ هو نفسُهُ في اليوميَّة [...] هذا اللاأحد الذي نُعاش نحن أنفسنا به في واقِعِ يوميَّتِنا هو ضميرُ الغائب، صيغةُ المجهول»[1]، إذ كلُّ خروجٍ عن صيغةِ الفردِ واليوميِّ إنَّما يدخُلُ في صيغةِ المجهول (اللامعرفيّ - اللاموجود)، والضميرِ الغائب (اللامحدّد - اللاموجود). وهكذا يصبحُ الموجودُ فعلًا هو الذي يُعايِشُ الزمنَ الخاصَّ المفصولَ عن الآخر (الشيء أو الشخص)، والآخر (الآن - الزمن).

٦- إنَّ الكينونةَ تقومُ على الهمِّ والانهمام بالكينونة، وتُحدَّدُ كلَّ كينونةٍ بحسب فهمِها لتأويلِ الكينونة - السائدة (الزمنيَّة). وعليه، فهي لا تحتاجُ إلى أيِّ تأمُّلٍ، إذ إنَّما نعرِفُها بالاستعداد الدائمِ والعيش الآن، ومثلُ هذه الكينونة المَعيشة هي فوقَ كلِّ حاجةٍ للبرهنة.

٧- كلُّ معرفةٍ لكينونةِ الآخرين من الذين ماتوا هي معرفةٌ خاطئة، لذا فلا يوجَدُ لدينا بهذا المعنى أيّ كينونة - هنا، بل نحنُ أمامَ العَدَم، وهذا يعني أنّ الماضي والتراث هما عَدَمٌ لا انوجادَ له، إذ الزمنُ الحقيقيُّ هو الزمن - الآن، الكينونة - هنا.

٨- بعد هذا، فإنَّ للكينونة - هنا تطابُقًا استعداديًّا دائمًا مع الموت، وهذه «الإمكانيَّةُ الأنطولوجيَّة القصوى هي يقينٌ يتميَّزُ بكونِهِ وشيكُ الحدوث، وهذا اليقينُ يتميّز بدورِهِ بعدَمِ التعيين على الإطلاق»[2]. فالأصلُ لأيِّ كينونةٍ هو بكونِها ناجزةٌ (الآن)، فالزمنُ

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٦٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦١.



هو الأصلُ في حضورِها، وإذا ما انشغلت بموتِها فصارت مهمومةً بمستقبلِها الواقعِ بين الاستمرار والعَدَم، فإنَّها تكونُ في الزمنِ الذي تستعيدُ فيه دومًا حضورَها وكينونتَها، فحتّى الموتُ والمستقبلُ لا يصبحان أمرًا نبحثُهُ، بل نعمَلُ على معرَفَتِهِ بِمقدارِ ما نحنُ نبحثُهُ كواقعةٍ نستحضِرُها لنواجِهَها بالكينونة – أنا، ولنعطيَ للكينونةِ بذلك كيفيَّتها الخاصّة.

ويعلِّقُ هايدِغر على هذا الموضوع بالقول، «فإنّي، ببقائي ضمن الاستباق، بالقرب من كينونتي – الناجزة، إنَّما أمتلكُ الزمن»[1].

وإذا كان المستقبلُ هو الأصلُ في تحديدِ معاييرِ الزمنِ الطبيعيِّ، فإنّ هايدِغر يعودُ ليرسُمَ «الاستباقَ»، الذي يساوي استحضارَ المستقبلِ في الآن، ونمطَ «الانشغال» الذي يعني الكيفيّةَ التي تُبنى الكينونةُ على ضوئها، وهما فعاليّة الزمنِ الوجوديّ. وهكذا يمكن أن نخلُص مع هايدِغر إلى النتيجة التالية:

«الكينونةُ – هنا، في حاضرِ انشغالِها، هي الزمنُ التامُّ (die volle Zeit) على نحوٍ لا يُتخلَّصُ فيه من المستقبل. فالمستقبل هو الآن – ما قد عُلِّقَ عليه الاهتمام [...] لأنَّ الكينونة – الناجزة لا يمكنُ أبدًا أن تكونَ حاضرًا، ما دامت هي المستقبلُ الحقيقيّ. وإن أصبحت الحاضر، أصبحت العدم. إنّ المستقبليَّة التي عُلِّق عليها الاهتمام، هي على ما هي عليه، بفضلِ نعمةِ الحاضر [...] فالكينونة – هنا، هي بما هي حاليَّة حضارةٌ مهتمَّةٌ، إنَّما تقفُ إلى جانبِ ما يشغلُها»[2].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٦٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٣ و٦٤.



فكلّ حاضرٍ لا يقومُ فيه المستقبل هو عَدَم، وكلُّ مستقبلٍ لا يُبنى على أساسِ الحاضرِ هو وهم؛ لأنَّ الحاضرَ نعمةُ المستقبل، وبهذا المعنى يقومُ بناءُ الحضارة المهتمَّة المنشغلةِ بقلق وهواجسِ بُناتِها الذين يعمّرونها بالزمنِ المولِّدِ للكينونة، وبالكينونةِ المتشكِّلةِ بالزمن. وهذا المؤدّى الفلسفيُّ للفاعليَّةِ الإنسانيَّةِ الإيجابيَّةِ تنضحُ به فلسفاتُ الكينونةِ والزمن، رغم كلِّ سلبيَّات مضامينِها القائمةِ على تأليهِ الذات، وإقصاءِ العالمِ والآخر، وامتلاكِ العالمِ والزمنِ بسلطةِ تحكُّمٍ منهجيٍّ تمَّ فيها إقصاءُ كلِّ إيمانٍ وكلِّ ألوهيّةٍ خارجَ الزمن.

الكينونةُ والتاريخ

أقامَ هايدِغر فهمَهُ للتاريخِ على مبادئ وأصولٍ تأويليَّةٍ سَعَت للتوفيقِ بين الكينونةِ، بما هي انطلاقٌ من اليوميَّة، وبين والتاريخويَّة، وذلك بذهابِهِ للقولِ إنّ التاريخويَّة هي إمكانيَّةُ الكينونة – الآن التي نَقيسُها على الكينونةِ من أجلِ المستقبل، فيصبِحُ الماقبل من كينونة – الآن المتَّخَذة لكيفيَّتِها بحسب هواجسِها وهمومِها المستقبليَّةِ هي التاريخُ بما هو النموذجُ لمعنى الماضي الذي نبني عليه. لذا يصبِحُ التاريخُ هو شيءٌ ما أستطيعُ العودةَ إليه من جديد، وهذا لا يصلُحُ إلّا بالخروجِ عن معنى الزمن الطبيعيّ والذي أعادَ هايدِغر بناءَهُ على «الآن»، فيصبِحُ التاريخُ انحرافًا عن الزمنيّة، ولا يمكنُ فهمُ التاريخويّة إلّا بالخروجِ عن الزمنِ إلى ما فوقَ الزمن من التجرُّد، وبذلك يبني هايدِغر أوّل مبدإٍ لعلمِ التأويل، الذي من أجله حقّق ما يلي:

أولًا: أوجدَ قياساتٍ للزمن تقوم بين الحاضر الباني للكينونةِ وانشغالاتِهِ بالمستقبل، والمستقبلُ هو ما يُعيدُ بناءَ كيفيّةِ الحاضرِ



الذي يتحوَّلُ إلى ماضٍ قياسًا على هذا المستقبل.

ثانيًا: أفردَ للتاريخ أبعادًا من الكينونة - هنا التي اعتبرَها التاريخويّة نفسَها، وأخرجَ التاريخَ عن أن يكونَ موضوعًا للتأوُّل أو القراءةِ المنهجيّة، وبذلك أسَّس لقطيعةٍ فعليّةٍ مع التراثِ والماضي، بما هو ماضٍ، إذ جَعَلَهُ مقايسةً مع مستقبلِ الانهمام الحضاريّ.

ثالثًا: جَعَلَ فهمَ التاريخِ كامنًا في فهمِ أبعادِ الحضارة المستقبليّةِ المهمومةِ بانشغالات الحاضر. فالنظرةُ في كلِّ تأوُّلٍ فلسفيّ، إنَّما تقوم على زمنٍ ينعدِمُ فيه الماضي، وتؤسِّسُ لتاريخٍ يبدأُ من اللحظة المَعيشة، أو ما أسماهُ هايدِغر، في بعض أدبيَّاته، بـ«الآن الاعتباطيَّة». إنَّها الذاتُ المقطوعةُ عن كلِّ سلف، والبانيةُ لذاتِها على فرادةٍ متميّزةٍ لا نظيرَ لها، وهي تُمارِس كلَّ فعلِ إعدامٍ للآخر المُعوِّقِ عن استكمالِ زمن هذه الكينونة الخاصّة والفرديَّة التي تحمِلُ بيدِها مقوِّمات المستقبل.

أخيرًا، وبطريقةٍ تشبه صيحةَ المنتصر، يعلنُ هايدِغر، «الكينونةُ هنا هي الزمن؛ والزمنُ هو زمني، وهو مِن هنا يمتلِكُ التعيين الفعليَّ للزمن، الذي ليس تحصيلَ حاصل، لأنَّ كينونةَ الزمنيَّة تعني واقعًا غير مماثل. الكينونة - هنا هي ماضيها الناجز، وتكمُنُ إمكانيَّتُها في استباقِ هذه الكينونةِ الناجزة. وفي هذا الاستباق أكون أنا حقًّا الزمن، أمتلك الزمن»[1]. إنَّها روحُ حضارةٍ، عبَّر عنها لسانُ تأويل، قامت على فلسفةٍ في الزمن خارج الأبديَّةِ ومحوريَّةِ كينونة الذات - هنا، في قبالِ أيِّ محوريَّةٍ للألوهة أو الإيمان. وفي هذا انصباباتٌ

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٦٦.



لقيمٍ من المعرفةِ والموقفِ والتكوُّن الفردانيّ أو الحضاريّ تعلن عن سيادته المطلقة على مسارِ كلِّ تكوُّن، وكلِّ سلطان، إذ هو الزمنُ المُشكِّلُ للكينونةِ الواقعة في حاضرِ سلطة الحضارة القادرة على إزالة الماضي وإعادةِ تشكيلِهِ عبر حاضرِها المهموم بصورةِ المستقبل الذي تقصده والذي بموجبه تعيدُ رسمَ صورةِ التاريخ، بل وتعيدُ تأويلَ وصناعةَ كلِّ واقعٍ وحقيقة ونصٍّ ودين وحضارة.

استكمالاتُ تأويل الزمن ولوازمُه

على هذا البناء من الروح الحضاريَّة، قامت وتشكّلت تأويلاتٌ استكملَت ما رَسَمَتهُ أفكارُ هايدِغر وغيرِهِ حولَ الزمن وتشكُّلِ كينونةِ الفرد وكيان الحضارة «السيّدة»، إذ السيادةُ أصبحت لروحِ ونفسِ هذه الحضارة الصانعةِ للزمن، ولعلَّ مشروع بول ريكور Paul Ricœur «**الزمان والسرد**» هو استكمالٌ لبناءاتِ روحِ هذا المشروع الحضاريّ، إذ يستهلُّ مشروعَهُ انطلاقًا من إعادةِ التهامِ أغسطينوس والإعلان من خلاله وبشكلٍ نهائيٍّ أنّ «فكرة انتشار النفس distention animi، على وجه التحديد، هي البديلُ عن هذا الأساسِ الفلكيّ لوحدةِ قياس الزمن»[١]. ويحجُبُ ريكور عن أغسطينوس أن يكون مقصودُهُ بالنفس أو الروح، هو روح العالم؛ إذ هاجس أغسطينوس كان الروح الإنسانيَّة. والحقّ بفكرته هذه مقولةٌ مفادُها أنّنا، «ما دمنا لم نقرن انتشارَ النفس وتمدُّدَها بجدلِ الحاضر ثلاثيّ الأطراف، فإنّنا لم نفهم

(١) بول ريكور، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخيّ**، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتّحدة، ٢٠٠٦)، الجزء ١، الصحفة ٣٨.



أنفُسَنا بعد»[١].

فالمحورُ هو الحاضر – الحال – الآن، وعبره يقومُ الزمنُ بجدليّةِ أبعادِهِ الثلاثة، وانطلاقًا من هنا أرسى ريكور أنّ «قياس الزمنِ لا يدين بشيءٍ إلى الحركة الخارجيّة. فضلًا عن ذلك، فقد وجدنا في داخلِ العقلِ نفسِهِ العنصرَ الثابتَ الذي يسمَحُ لنا أن نقارنَ بين مُدَدٍ طويلةٍ من الزمن، ومُدَدٍ قصيرةٍ من الزمن. ومع الصورةُ الانطباعيَّة، لم يعد الفعلُ «يتقضّى «transpire» هو المهم. بل الفعلُ «يبقى «manet»»[٢].

والانطباعيَّةُ، وإن كانت فعلًا سلبيًّا، إلّا أنَّها، بمشاركةٍ مع فاعليَّةِ العقل، ترسُمُ مسارَ الانتشارِ والتمدُّد، وبهذه الثنائيَّةِ يتُمُّ خلقُ توتُّراتٍ جديدةٍ لأبعادِ الزمن تقوم على **التوقُّع**، **والذاكرة**، **والانتباه**.

إنَّها توتُّراتٌ تستعيدُ اللبناتِ الأولى لعصرِ التنويرِ المتولِّدةِ من الفنِّ والعمارةِ والأدبِ والتفتُّحات الأولى للفلسفة، وبالتالي التأويل؛ استعادة تحويليَّة تجعل من الماضي، حاضرًا لا يخضع – حسب ريكور – للآن أو إن شئت فقل لنقطة عبورٍ وانقضاء، بل هو «عقل الإنسان اليقظ، الذي هو حاضر حين يحيل المستقبل إلى الماضي، فيزداد الماضي اتِّساقًا كلَّما تقلّص المستقبل، حين يتمّ امتصاص المستقبل امتصاصًا كاملًا»[٣].

فإذا ما كان الاتّساق شرط الزمنيَّة، فإنَّ زمنيَّة الماضي إنَّما

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣.

(٣) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٤٤.



تأخُذُ شرعيَّتَها من مُستقبلٍ يُحالُ إلى ماضٍ، وذلك لا يتمُّ إلّا بعقلٍ يوظِّفُ، ويحكُم، ويُنسِّق عبر سيادة للحاضر. ومرجعيّةُ كلِّ ذلك، في التصوُّر العقليّ، هي الاستعادةُ الأدبيَّةُ المتجدّدةُ التي يلحظُها ريكور في «الحبكة الأبديّة»، أو القصصيّة، لكنَّها حبكةُ سردِ الذاتِ التي تتحكَّمُ بضوابطِ الزمن ثلاثيّ الأبعاد، وهو زمنٌ تصطنعه النفس، إذ «في النفس وحدَها، يمتلكُ التوقُّع والذاكرة، بوصفهما انطباعَين، الامتدادَ. غير أنّ الانطباعَ لا يكون في النفس إلّا حين «يفعل» العقل، أي حين يتوقَّع وينتبه ويتذكَّر»[1].

فالانطباعيَّةُ فعلُ توتُّرٍ أدبيٍّ يبني للذاتِ الحضاريَّةِ سرديَّتَها التي يُسارعُ العقلُ ببناءاتِهِ المستقبلة، وحضورِهِ القائم، إلى إعطائها المشروعيَّةَ وسلطةَ الفاعليَّة والسيادة. وهذا ما يوحّد بين الفنِّ والذاتِ والتاريخِ المشدود نحو مستقبلٍ، قصديّةُ بنائِهِ، هي نفسُها التي تعيدُ رسمَ معالمِ وجهِ التاريخ، وهي عينُها ما يحدِّدُ معالمَ الذات الحاضرة. لكن، وباستفاقةٍ أخذت تلحَظُ علاقةَ الزمان بالأسى والألم والحروب، بدأت إرهاصاتُ «عودةِ الأبديَّة» إلى مبحث الزمن، إذ في الزمنِ ورتابَتِهِ تكمُنُ معالمُ السأمَ والملل، ليتحوَّلَ الإنسانُ من مقصدِ إحياء الوقت - حسبَ الأدبيَّات الدينيَّة - إلى قتلِ الوقت، وتمضيَتِهِ كيفما اتّفق. كما أنّ الزمنَ بطبعِهِ مملوءٌ بالمرارة، إذ خلفَ كلِّ بسمةٍ فيه دمعة، وعندَ كلِّ ولادةٍ استبطانُ موت، ومع كلِّ أملٍ بالمستقبل إحساسٌ بالخوف، وشعورٌ بضَجَرِ الحاضر، وفي هذا انقسامات، وما «الشرُّ في صميمه إلّا مجرّد تعبيرٍ عن حالة قيام الذات على نفسها [...] إذ إنّ المظهر الأوَّل للشرِّ هو الانفصال

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٥.



والانقسام والتنافر والنشوز، أو انعدام الانسجام. وليس من شأنِ «الشرِّ» أن يُحدِثَ فِرقةً وانقسامًا فيما بين الضمائر المختلفة فحسب، بل إنّ من شأنه أيضًا أن يُحدِثَ ضربًا من «الانقسامِ» في داخل الضميرِ الواحد نفسه»[1].

لذا كانت الأبديَّةُ هي علاجُ السؤالِ حول المابعد، وهي امتلاءُ الزمنِ وأفقِ التفكيرِ الفلسفيِّ، الباني لذاتٍ تلحَظُ ما هو خارج الذات المحدودة. ولذا، فإنَّ ريكور ميَّزَ بين «ثلاثة طرق رئيسة يؤثِرُ فيها التأمُّلَ في الأبديَّةِ على التفكيرِ في الزمن. وظيفته الأولى أن يُخضِعَ التفكيرَ بالزمن داخلَ أفقِ فكرةٍ محدَّدة تُكرِهُنا على التفكيرِ بالزمن وبما ليسَ زمنًا. ووظيفتُهُ الثانية أن يُكثِّفَ تجربةَ الانتشارِ على المستوى الوجوديّ. ووظيفته الثالثة أن تدعو هذه التجربة إلى تجاوزِ نفسِها بالتحرُّكِ في الأبديَّة»[2].

فمثلُ هذا التوسُّع في التمدُّدِ الزمنيّ، وتجاوُزِ حدودِ الذاتِ والكينونة الضيّقةِ لإيجادِ إمكانيَّةِ تواصلٍ وتكاملٍ مع ما هو خارج حدودِ ذاتي، أو زَمَنِيَ الخاصّ، إنَّما هو تُمليه الأبديَّةُ في تأثيراتِها الفاعلةِ بالزمن، وبالتالي، في سماتِ بناءِ الذات الفرديَّةِ، والذاتِ الحضاريَّة أيضًا.

وهذا ما يجعلُ السؤالَ الملحَّ حول الأبديَّةِ عند ريكور هو في كيفيَّةِ انوجادِ الأبديَّةِ وكيفيَّة تصرُّفها، «ومن هذه الحيرةُ تنبعثُ

---

(١) زكريا إبراهيم، **مشكلات فلسفيّة - مشكلة الإنسان** (القاهرة: مكتبة مصر، دون تاريخ)، الصفحتان ٨٩ و٩٠.

(٢) **الزمان والسرد**، مصدر سابق، الصفحة ٥٠.



الوظيفةُ الأولى لتوكيدِ الأبديَّةِ في علاقتها بالزمن»[١].

وقد لاحَظَ في هذا الشأنِ جُملةَ أمورٍ منها:

١- إنَّ الحاضرَ الأبديَّ إنّما يُعلِنُ عن نفسِهِ بصيغةِ ضميرِ المتكلِّم، لا الغائب.

٢- إنَّ غيابَ الأبديَّةِ هو حدٌّ - يمكننا التفكيرُ فيه، بل هو نقصٌ نلحَظُهُ في التجربةِ الزمنيَّة المحدَّدة.

٣- إنَّ علاقةَ الكلمةِ الإلهيَّةِ بالصوتِ البشريِّ تقومُ على التعليمِ والتواصل، إذ الكلمةُ هي حقيقةُ باطننا «بهذه الكيفيَّةِ فإنَّ أوَّلَ علاقةٍ لنا باللغةِ لا تتمثَّلُ بأنَّنا نتحدَّثُ، بل في أنَّنا نسمَعُ ونُنصِتُ «للكلمةِ» الباطنيَّةِ تحت الكلمات الخارجيَّة، وليست العودةُ شيئًا سوى هذا الإنصات»[٢].

فالإنصاتُ للكلمةِ الإلهيَّةِ هو سرُّ الأبديَّة، بل هو التعليمُ الذي يردُمُ هوَّةَ العلاقةِ بين الزمن والأبديَّة، وذلك عبرَ الترقّي بالزمنِ نحو الأبديَّة. وهذه الاستفاقةُ، إنَّما أسميناها إرهاصًا لسببين:

الأوَّل: إنَّها تمُرُّ بشكلٍ عابرٍ يُثيرُ السؤالَ ويفتحُ الطريقَ أمامَ أطروحاتٍ أخرى، مثل الأطروحةِ الإسلاميَّةِ التدبُّريَّة، لتقديمِ مشروعِها.

الثاني: أنّ الأمورَ حينما تصِلُ لحدودِ المعالجات المباشرة، فإنَّ

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٥١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٥٩.



ريكور وغيرَهُ يعودون للتعبيرِ عن الذات، بما هي زمنٌ محدودٌ في كينونَتِهِ، أو في تعقُّلِهِ وسرديَّتِهِ لهذه الذات، ممَّا يثير فينا ضرورةَ الاهتمام بهاجسٍ حضاريّ كبير، وهو يمثِّلُ قيمةً حضاريَّةً حاضرةً اليوم بقوَّة عنوانِها الكاشف عن مبادئ المعالجةِ التدبُّريَّةِ الإسلاميَّة لعلاقةِ الأبديَّة بالزمن، سواءًا على مستوى الحياة الروحيَّة (وهو أمرٌ قدّمت فيه الفلسفةُ والكلامُ والعرفان الإسلاميّ الكثير)، أو على مستوى الحياة الزمنيَّة (وهو أمرٌ استحفَظَتهُ وأثارتهُ النصوص الإسلاميَّة التأسيسيَّة والتي نُطلِقُ عليها اسم «نصّ المعصوم»)، إلّا أنَّه، والحقُّ يُقال، إنّنا بحاجةٍ إلى كثيرٍ من استفراغِ المكامن عبرَ اجتهادٍ إسلاميٍّ يقومُ على فلسفةِ التدبُّرِ في مجرياتِ الحياةِ والواقع، وربطِها بأصولِ الكلامِ الإلهيّ الذي ظَهَرَ قرآنًا، واستبطنَ الفطرةَ التي تحتاجُ في بلورتِها إلى خروجٍ من القوَّة إلى الفعل، عبرَ مساراتِ الزمن في العلم بمرتُبَتَيه: الكسبيَّة، والحضوريَّة.

موقفُنا الأوَّليّ من مُعايشة معنى الزمن وعودة الأبديَّة

نحن لا نتعرَّفُ إلى الزمن بما هو مرتبطٌ بنا من خلال المقولات التي يبتدِعُها ذهنُنا، ولا من خلال المفاهيم؛ فالمفاهيم أو المقولات التي يمكنُ لنا أن نتعرَّفَ من خلالها إلى الزمن، أو أن نستخرجَها من الزمن، هي مفاهيمٌ ترتبطُ بالزمن بما له علاقة بمحيطِنا وبعالمِ الطبيعة، وبتبدُّلِ الفصولِ والأيّام، ومعاييرِ الوقت، في آناتِه، وفي ساعاتِه.

لكن حينما يكونُ الكلامُ حولَ الزمن الإنسانيّ، والزمنِ الأخلاقيِّ والأنفُسيّ، في مثل هذا الحال نحن نتواصلُ معه ونُعايشُهُ



بأحاسيسنا، وبعيشِنا اليوميِّ الدائم والمتكرِّر والمتجدِّدِ في كلِّ آن. في مثل هذا المقتضى النفسيِّ والمعنويّ وبالانطباعات نحن نعايشُ فكرةَ الزمن، فيتولَّدُ لدينا بعدمٍ تتشكَّلُ من خلاله نظرتُنا لقراءتنا هذه التي تطالُ ذواتَنا. من هنا يمكن أن تنبعَ عندَنا فكرةُ الزمن.

وبمثلِ هذا الحال، ينبغي الالتفاتُ إلى أنَّه سواءًا عُدنا للقول، إنّ للزمن حضورًا في أصل طبيعتِنا، وبالتالي نحن حينما نكشِفُهُ كزمنٍ أنفسيٍّ إنَّما نكشِفُ عن هذه الطبيعة القائمة لدينا، أو إن كان هذا الزمنُ وليدَ هذه المعايشةِ الانطباعيَّةِ للمحيطِ الذي نتجانَسُ ونتماهى فيها معه إلى الدرجة التي يكون فيها هو نحن ونحن هو، بحيثيَّة البُعد الزمنيّ الذي نتناوله.

وسواءٌ كانت الفكرة هي الأولى أو الثانية، بمعنى أنَّ تلقِّينا المشاعريّ للزمن تلقٍّ فطريّ أو اكتسابيّ، فإنَّه على ضوءِ وحدةِ العلمِ والعالمِ والمعلوم، فإنّ ما يحصلُ في ذواتِنا من مثل هذا التماهي بينَنا وبينَ الزمن يُشير إلى ذاتٍ وكينونةٍ خاصَّة بنا. فلا نفصِلُ كثيرًا بينَنا وبين زمنِنا. وهنا، هذه الكينونة أو هذا العلمُ يحملُ طابعًا إيجابيًّا، من هنا أؤكِّدُ أنّ جدليَّةَ العلاقة بين هذه الذات وهذا الخارج بتوسُّطاتِ الزمن هي جدليَّةٌ تستكنِهُ الكامنَ في كِلَينا، توحِّدُهُ وترقَّى به بجدلٍ ارتقائيٍّ وإيجاديّ. فالعلمُ الذي نُحصِّلُهُ هنا هو علمٌ إيجاديّ؛ علمٌ يُنشئ، وقادرٌ على أن يتصرَّف، بحيث إنّ فكرةَ الزمن بأبعاده الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل، على مستوى الحضورِ الزمنيِّ فيها، تتَّحدُ كأنَّما لها حضورَها القائمَ في اللحظة، وفي الآن؛ في الأنفُسِ التي نعايشُها. تأتي في الماضي من بابِ التراكُمِ في الخبرة، تراكُمِ المعرفة مع هذا الماضي، فيتحوَّلُ الماضي إلى وضعٍ



يقوِّم حاضرنا، وهذا الحاضر يحفظ ذاك المسلَّم الماضي. ثم نُرتِّبُ كلَّ أمرٍ من أمورِنا الحاليَّة والحاضرة على أساس حضورِ المستقبل أيضًا، وما سيأتي.

بمثلِ هذا التحكُّم وهذه القدرةِ على التصرُّف، تنتشرُ هذه النفسُ في هذه الأبعاد من أجلِ أن تُنشئها في حضورِها بما يتجاوزُ تمفصُلاتِ الزمنِ الطبيعيّ التي يغيبُ فيها المستقبلُ كما يغيبُ فيها الماضي، والتي يكون فيها الحاضرُ غير قارٍّ، وغير ثابتٍ على وضعٍ مُحدَّد، لا نتحكَّمُ ولا نستطيعُ أن نستفيد من هذا الحضور.

ولعلَّ مفهومَ الوعظِ والعِبرةِ التي يُطلِقُها الإسلام، تقومُ على أساسِ وجودِ هذا الزمنِ الأنفُسيّ من مثل هذا الوجود الإيجاديّ في الأنفُس؛ من مثلِ هذا الإبداعِ الأنفُسيّ في مفاصلِ وحدودِ الزمن بما هو نحن، بما هو حركتُنا، وبما هو مُجرياتُ الأمور التي تُحيطُ بنا، أو يمكن لنا أن نُقوِّمَها في آن.

لكن علينا الالتفاتُ جيّدًا إلى أنّ مثلَ هذا الفهم لا يُلغي وجودَ زمنٍ طبيعيٍّ في خارِجنا، له حاكميَّةٌ، وله قاهريَّة خاصّة، لا نستطيع في الواقعِ أن نتعدّاها أو أن نتجاوزَها. ووجودُ مثلِ هذا الزمنِ الطبيعيِّ الذي ينبغي أن نعترِفَ به، هو الذي يضَعُ لنا حدًّا لهذه الحرّيّة الأنفُسيَّة في التعاطي مع موضوعِ الزمن الأنفُسيّ، لتكونَ حريَّةً مُنضبِطةً وحريَّة مسؤولةً عن واقعٍ ومنضبطةً بالواقع؛ هذا الواقع الذي نترقّى نحن وإيَّاه في جدليَّةٍ مثل هذه العلاقة التي أشرتُ إليها.

فكلُّ كلامٍ تُثيرُه الفلسفةُ المعاصرة، أو الحديثةُ، حولَ الزمن ببُعدِهِ الأنفُسيّ، بعيدًا عن الزمن بوضعِهِ الخارجيّ، يؤلِّهُ الذات



ويمنع الذاتَ من الاعتراف بالواقع. كما أنّ كلَّ كلامٍ لا يلتفتُ إلى حيثيَّةِ قدرةِ النفس على التصرُّف في موضوعة الزمن هو كلامٌ يجعَلُ الإنسانَ كأنَّما هو شيءٌ في مهبِّ الريح، لا يمتلك لنفسِهِ خيارًا، ولا يمتلك لنفسه حقًّا في تقريرِ المصير، ولا يمتلك لنفسِهِ القدرةَ على مواجهةِ الأحداث والمُجريات التي يمكن أن تقومَ من حوله.

معنى تحكُّمِنا بالزمن

قد نطرح على أنفسِنا سؤالًا مفادُهُ: أنّى لنا القدرةَ على التحكُّمِ في موضوعةِ الزمن؟

ونحنُ نعرِفُ أنّنا حينما نتحدّث عن الزمن، فإنّنا نتحدَّثُ عن واقعٍ وجوديٍّ قائم، ويسري في الطبيعة وفي العالمِ وفي الناس، سواءً كنّا موجودين أو لم نكن موجودين كأفراد. هنا من المفيد أن نأخذَ من مقولةِ الفلسفة الإسلاميَّة – خاصَّة منها الصدرائيَّة – توصيفَها للزمن بأنَّه وجودٌ ضعيف، وكون هذا الزمن وجود ضعيف، أو مقدار الوجود الضعيف، حينما تترقّى النفسُ في رُتَبِها الوجوديّة، بحيث تصبحُ هذه النفس منتشرةً في علاقةٍ اتحاديَّة بمعنىً ما في العالم، فإنَّها من هذا المنطلق الذي تكونُ هي علّة، ومن مُنطلقِ حقيقةِ أنّ الزمن وجودٌ ضعيف، تمتلكُ القدرةَ على مَسكِ زمامِه، دون أن يعني ذلك تسلُّطَها عليه، كأنّما هي سيّدةُ الزمن أو إلهةُ الزمن، لأنَّ هذه النفسَ الإنسانيَّة جديرةٌ بالاهتمام لسببٍ من الأسباب، وهو أنَّها يسري عليها حُكمُ الحركةِ السائدة في كلِّ الموجودات. والحركةُ، كما هو معلوم من لوازِمِها الزمنُ. حينها يكون هذا الجوهرُ النفسانيُّ يسري عليه حُكمُ الحركة، والحركةُ من لوازمها



الزمن. إذًا، هي تتَّصلُ بالزمن بعنوانِ كونِها تتوحَّدُ بالحركة وتسري عليها الحركةُ وتحكُمُها الحركة. لذا، هناك مدخليَّةٌ لها على هذا الزمن، ولأنَّ الزمنَ، كما أشرت، وجودٌ ضعيف، ووجودُها هو الأقوى، فإنّ للنَّفسِ مثل هذه القدرة على أن تتحكَّمَ بأبعادِه، لكن بلحاظِ وحيثيَّةِ كونِه يصبحُ زمنًا أنفُسيًّا يتفاعَلُ مع الزمنِ الخارجيِّ دون أن يلغيه.

زمنُ الأبديّةِ وامتداداتِه

بما أنّ كلَّ ذاتٍ، كما أسلفنا، تتشكَّلُ من هذه الأبعاد الممتدَّة الثلاثة: حاضرٌ وماضٍ ومستقبل، فإنّ النظرَ للحكمِ على أيّ ذاتٍ من الذوات لا يصُحُّ أن يَخضَعَ إلى اللحظة والآن التي تكون فيه، أو الظاهرِ التي تُعايشُه؛ لا بدّ من ربطِها بماضيها، وبالأكثرِ لا بدَّ من أنّ تُقيَّمَ بحركةِ ارتباطِها بالمستقبل. بناءً عليه، فإنّ الأحكامَ التي تُطلَقُ على أيِّ أمرٍ من الأمور، وأيّ حقيقةٍ من الحقائق، وعلى أيّ ذاتٍ من الذوات المرتبطةِ ببُعد الزمن، لا ينفكُّ الحكمُ عليها عن ارتباطها بمستقبلِها؛ أي بعلاقةِ زمنِها الخاصِّ بالأبديّة، بما بعدَ هذا الزمنِ الخاصِّ في المستقبلِ القادمِ سواءً كانت معلومًا أو مجهولًا، بغضِّ النظر عن هذه التفاصيل. وبهذا المعنى، فإنَّ المستقبلَ الحاكمَ في الزمنِ هو مستقبلان:

الأوّل: دنيويٌّ يرتبطُ بمشروعِ الخلاصِ العالميّ على الأرض، والذي تتَّجِهُ - بحسبِ الفهمِ الإسلاميّ - كلُّ مسارات الزمنِ الأرضيِّ بشقَّيهِ الخيِّر والشرير ناحيَتَهُ. إنَّه زمنُ الموعودِ الحاضرِ في كلِّ عصر، يتكاملُ صوبَ صورةِ الكمال الصالحِ والأبرزِ للزمن، ممَّا يسمح لكينونة



الحضارةِ الإسلاميَّة أن تبني أفرادَها وجماعتَها بمقتضى هذا الموعودِ الكونيِّ القادم على أجنحةِ الزمنِ التكامليّ - الدنيَويَ المَعيش.

الثاني: الزمنُ الجزائيّ الأخرويّ، والذي هو، في عينِ تقديمِهِ كفصلٍ جديدٍ من ولادةِ حياةٍ جديدة، محيطٌ بكلِّ ولادةٍ أوليَّة، إحاطةَ تفسير، إحاطةَ الأبديَّةِ بالزمن الآنيّ، ويرسم لمشاعر الحياة امتلاءات زمانها أو دهرها.

وهذا ما سنسعى لقراءتِهِ تفصيلًا في بحثِنا الخاصِّ (اللاحق) حول التدبُّر في العقليّات الإسلاميَّة، وفي نصِّ العصمة.



المقالة الثالثة

حكمة المعاد ومنافذ المصير

تختلف قراءة الدين بعمومه عن قراءة بعض موضوعاته الأساسيّة. فقد نقوم بقراءةٍ لموضوع من الموضوعات التي تَشغَلُ حيّزًا هامًّا في دين محدّد، أو أديان متعدّدة، وبطريقة تختلف في ملامسها الإنسانيّة أو البشريّة عن القراءة التأليهيّة للدين نفسه. ذلك أنّ النَّظَرَ الدينيّ قد أجرى في كثيرٍ من الموضوعات، البشريّة المنشإ والمسارِ والنتيجةِ، رؤيَتَهُ حتّى صارت واحدةً في مسائله. ونورد على ذلك مثالَ المبحث الأخلاقيّ القائم في أصوله على قاعدة التحسين والتقبيح العقليَّين. والمقصود بالعقل، هنا، هو تلك الحيثيّة البشريّة في ملاقاة اللّه بفعل التكوّن الروحيّ والمعنويّ للإنسان. وسواءً ذهبنا إلى أنّ مشروعيّة هذا المبحث تتوقّف على ما حسَّنه الشرع أو قبّحه، أو قلنا إنّها مسألة عقليّة بشريّة تسعى لملاقاة اللّه في حُكمه، ففي الحالتين إنّ الخُلُق هو تلك الهيئة الراسخة عند النفس الإنسانيّة، وحينما أقول، هنا، الإنسانيّة، فإنّي أعني بها البشريّة من حيث هي تتّجه نحو اللّه في تساميها.

لكن هناك مباحث وموضوعات دينيّة تساوي، في مجملها، عين الدين في ذات انبعاثه الإلهيّ عند الإنسان، ولعلّنا لا نجانب



الصواب لو قلنا إنّ مبحثَي «المبدإ والمعاد» اللذان جُمعا، في إطار المعالجات الإسلاميّة، ضمن علم واحدٍ يساويان، أو يكادا، النظرةَ الكلّيّة للدين نحو الوجود: مصدرًا وأصلًا ومسارًا وحياةً ومصيرًا... بل هما يُشكّلان خلفيّة النظرة الدينيّة إلى الإنسان، في سياقه الوجوديّ، وبُعده الروحيّ، والنفسيّ والجسديّ.

إلّا أنّ الملفت في طبيعة هذه المباحث، بنحوَيْها ووجهيها اللذين ذكرنا، هو انصهارها ضمن قيم منهجيّة موحّدة في الرؤية، يقف التوحيد فيها موقف المركز الذي تدور عليه المباحث في نحوها البشريّ الذي يسعى لملاقاة الإلهيّ، أو المباحث الإلهيّة في انبعاثاتها عند الإنسان، بحيث إنّ أدوات البحث، التي ينبغي أن تتلاءم مع طبيعة الموضوع المبحوث، تتداخل فيما بين العقليّ البرهانيّ، والسماعيّ التقريريّ، أو الحدْسيّ الكشفيّ. وهو تداخلٌ، وإن فوَّت عليك فرصة فرز الأدلّة ودراستها على خلفيّة طبائع الموضوع، لكنّه يتيح لك فرصة من نوع آخر، قد لا تجدها إلّا في علومٍ انبثقت من رحم الروح - بمعناه الذي يشمل سرّ الحياة والوحي - أو تكيّفت مع تلك الانبثاقات، فتنتزعك من أمام الحقيقة التي تفرض عليك ثنائيّة السؤال والبحث عن الإجابة، أو الذات المُقابلة في نوازعها لغاياتها ومقاصدها، أو الأنا، وهي تجتاح حينًا وتنهار حينًا أمام الموضوع. وأنت، في كلّ ذلك، تترنّح مع القلق المتولّد من ثنائيّاتِ فتنةِ المعرفة الماكرة، أو المعرفة القطّاعة المعاندة..

تنتزعُك من كلّ ذلك، لتجعلك في قلب العتمة التي تحيطك حتّى تكاد أن تكون هي أنت، وأنت هي. يصبح فيك السؤالُ حتمًا يتولّدُ مع شقشقات ذاتٍ تنفتح، رويدًا رويدًا، على انبلاجات فجرٍ



مُمسكٍ بصمتِ ما كان عتمة، لينساب نحو طلوع ضوءٍ ما لاقى الذات إلّا فيها، وما بارحها إلّا ليجلّيها. وإذا أَسْمَيْتَ الانبلاج جوابًا فكأنّما أنت تقول، إنّ الإجابة لا تكون إلّا بتحوّلٍ يطوي كلّ لحظة، وكلّ مسافة، وكلّ حال، ولا يُعدِم. إنّه تحوُّلُ تكاملٍ ما كان كامنًا. سؤالُهُ عين الإجابة التي لا تهدأ عن السؤال. وكلّ ما فيه مآلُ عوْدٍ أبديّ لمبدإٍ هو كلّ الكلّ، الأوّل والآخر، الظاهر والباطن، الـ«لماذا» و«لأنّه» - أو «لأجل».

وهذا ما نُسمّيه بإيمان المعرفة، أو إلهيّات المعرفة. وهي ما يتوفّر بعد علم معرفيّ يعني، حسب أهل العرفان، الإيمان، وجهدٍ شرعيّ يروِّض النفس، عندهم أيضًا، بمقاصد العمل ومسارِه الإجرائيّ. ولهذا يجيء مبحث المبدإ والمعاد كمساحة ممتدّة تتّصل بغائيّة واحدة، يبحث فيها الطالبون عن سبيلِ عيشٍ يجمعهم بالكامل الأحديّ عبر التكامل الإنسانيّ في الموجِد الديَّان. ومثل هذه البغيّة من العيش هي التي يسمّيها أهل العرفان بالفطرة الثانية.

معنى الفطرة الثانية

إنّ المقصود، عند أهل الفنّ المعرفيّ التأليهيّ، بالفطرة الثانية هو معرفة العلوم الإلهيّة المماثلة للعقول القدسيّة - بحيث يحصل اتّحاد بين العاقل - العارف، والمعقول - المقدّس.

ولمّا كان إدراك هذه العقول، عندهم، يحتاج إلى لطف أنفسيّ شديد، وتجرّد روحيّ إنسانيّ تامّ، فإنّ ذلك يقتضي خلع الفطرة الأولى، أو الانخلاع عنها، لأنّها تقع تحت حكم الجسمانيّات. والعجيب في هذا التعريف أو المسار الذي أقرّته كلّ من مدرسة ابن



عربي وصدر الدين الشيرازيّ، أنّ منظومة التصوّف العرفانيّ، كما الحكمة المتعالية العرفانيّة، إنّما تقوم على الاعتراف بأصالة الفطرة انطلاقًا ممّا ورد عن النبيّ الأكرم محمّد، صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ، «كلّ مولود يولد على الفطرة»، وأنّ الفطرة هي الدين القيِّم.

وما يظهر من كلامهم، برغم ذلك، يشير إلى موقف سلبيّ من الفطرة الأولى، ذلك أنها تقع تحت وطأة جريمة وجوديّة تتمثّل بارتباطها بالجسد وبعالم الطبيعة والمادّة، وأنّ بُرأها لا يكون إلّا بالانخلاع عن هذا النقص الوجوديّ المعنوَن بالفطرة الأولى، ليصار إلى تحوّلٍ وجوديٍّ سامٍ تُمثّله الفطرةُ الثانية بصراطها التجرّديّ المقدّس، بحيث إنّ الفطرة الأولى، وإن كان فيها إمكان استراق سمع المعرفة المَعَادِيّة ومعرفة المبدإ، إلّا أنّ الفطرة الثانية وحدها المؤهّلة لتشهد حقائق المبدإ والمعاد. ومن عجائب الأمور، أنّ الأدلّة المَعَادِيّة عندهم إنّما تنتمي إلى المستوى الأوّل من الفطرة الأولى. وهذا ما يشجعنا على القول إنّ تكامل الإنسان لا يكون بهجران عالم الطبيعة، ولا بالانخلاع عن فطرة أولى فطرنا اللّه عليها قائلًا فيها، ﴿لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ﴾[1]. بل التكامل إنمّا يكون بمعرفة أين نحن، كسبيل لمعرفة من نحن، وإلى أين نتّجه. فنحن أبناء هذه الأرض التي استخلفنا اللّه فيها، وفي حكمة ما استخلفنا يقع سرّ تسامي حقائقنا. مِن جسدي أُدرِكُ حياة نفسي، وموقعها في وجودي، ومن وجودي، هنا، أطلّ على الوجود العامّ الذي أكونه، بما هو حياةُ ولاداتٍ، ما الموت فيها سوى انتقالٍ قَضَتَهُ المشيئة، وصاغه الإنسان حينما هندس قدرَهُ.

---

(١) سورة **الروم**، الآية ٣٠.



إنّ التكامل هو في إخراج مكنون الفطرة التي خُلقت لتتكيّف مع الطبيعة من حولها، والتي أودع اللّه فيها سرّ إرادة رفض الرضوخ للطبيعة إذا ما تحوّلت إلى سجنٍ للروح والنفس. فالطبيعة، في ذاتها، آيٌ من ربّها، وهل الآية إلّا دلالة على ما منه كانت، وما إليه تشير وتتّجه؟

وهل الفطرة إلّا اعتدال الإنسان في عيش الدنيا والطبيعة بما هما نافذةٌ، بل شأن من شؤون عالم الآخرة الذي، وإن تعالى عن دنيانا، إلّا أنّه هو عين كمال ما كنّا عليه، جسدًا ونفسًا وروحًا، بل وأشياء واحتياجات ورغبات؟

فليست نظريّة الانخلاع هذه، سياقَ وسبيلَ معرفةِ المعاد، بل هي تعبيرُ النفس عن قلقها في عالمٍ رفضَ البعضُ معايشةَ شؤونه العامّة، فلم يرَ فيه إلّا نقصًا وعيبًا لا يسدّه إلّا التجرّد بالانخلاع عن التكيّف. هذا في الوقت الذي لا نرى فيه إمكان عيش المعاد إلّا بالاعتراف أنّ الأرض للّه، وأنّها حقل استيداع بذور حقائقنا المَعَادِيّة التي تنسل من الأرض حين الحشر بعد أن تختمر بمزج ماء حياة المعرفة بطينِ أجسادٍ مُسارعةٍ نحو ملاقاة سرٍّ الوجود وكينونة الطين والروح ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾[1].

المعاد في المباحث الإسلاميّة

يشكّل مبحث المعاد واحدًا من أغمض الموضوعات وأكثرها تأثيرًا في العلوم والمعارف الإسلاميّة، بل والدينيّة عمومًا. وهذا ما لفت

---

(١) سورة **الأنبياء**، الآية ١٠٤.



إليه الحكيم العارف صدر المتألّهين، إذ يقول:

«واعلم أنّ اختلاف أصحاب المِلل والديانات في هذا الأمر وكيفيّته إنّما هو لأجل غموض هذه المسألة ودقّتها، حتى إنّ الحكماء، كالشيخ الرئيس ومن في طبقته، أحكموا علم المبادئ، وتبلّدت أذهانهم في كيفيّة المعاد»[١].

ومن الواضح، حسب النصّ الذي أوردناه، أنّ ثقة حكيمٍ، كالملّا صدرا، تزعزعت برجال كبار، من مثل ابن سينا، في قدرتهم على فهم مباحث المعاد، رغم تسلّط هؤلاء الحكماء والفلاسفة على خوض أبحاث صعبة معقّدة، من مثل مبحث المبدإ. لكن، وللمرة الثانية، فإنّ المفارقة، في كلام أهل الفلسفة والعرفان، هي في مبحث المبدإ، من حيث البرهان على أصله الموصول بكيفيّته، على مبحث المعاد الذي، وإن أمكنت البرهنة على أصله، إلّا أنّ معرفة كيفيّته بالطريقة التي حدّث عنها القرآن الكريم، والتي أسماها علماء الإسلام بالمعاد الجسمانيّ، تختلف، في ركائزها البحثيّة، عن ركائز البرهنة على أصل وقوع المعاد. وأهل العلم من الفلاسفة والعرفاء، بل وأهل الأديان، إنّما وقع الاختلاف بينهم في كيفيّة المعاد لا في ضرورة وقوعه وحصوله، كما يُقرّ بذلك الملّا صدرا. ولو شئنا الدقّة لقلنا، إنّ الاختلاف وقع في أمرين اثنين.

الأمر الأوّل: في أنّ المعاد جسمانيّ أو روحانيّ، وهو ما تضاربت أو اختلفت وتنوّعت النصوص الدينيّة فيه، سواءً بين ديانة

---

(١) صدر الدين الشيرازيّ، **المظاهر الإلهيّة**، تحقيق السيّد جلال الدين الآشتيانيّ (قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات، ١٣٧٧ هـ. ش) الصفحة ١٢٦.



وديانة، أو حتّى في نصوص ديانة واحدة. فعلى سبيل المثال، في الوقت الذي يتحدّث فيه القرآن الكريم حول استحضار الإنسان بكلّ جسده المعاديّ يوم القيامة، فإنّ صدر الدين يورد آية يعتبرها تشير إلى التجرّد في الحضور المَعَاديّ بين يدي ربِّ العالمين، ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا﴾[1]. وبغضّ النّظر عن تساؤلنا حول كيفيّة فهمه من هذه الآية دلالتها على التجرّد. إلّا أنّه يذهب ليقرّر أنّ المعاد يكون بنحوَين روحانيّ وجسمانيّ؛ ممّا يؤكّد عندنا أنّ التوفيق بين هذه الآيات يحتاج إلى منهج خاصّ في قراءة النصوص الدينيّة، سواءً في نصّ الديانة الواحدة، أو بين نصوص الأديان التوحيديّة رغم تعدّدها وتنوّعها.

ويمكن لنا، لو أردنا تتبّع تضاعيف تأويلات الملّا صدرا، أن نتوفّر على إرهاصات منهج تأويليّ يستند إلى مرجعيّة ظاهر النصّ، ويمازج بينه وبين التأوّل العقليّ الفلسفيّ. وهو منهج، وإن لم يكن محلّ اشتغالنا هنا، إلّا أنّ علينا الإشارة إلى كونه هو مفتاح شرح الملّا صدرا لكيفيّة كون المعاد جسمانيًّا، الأمر الذي - بحسب الملّا صدرا - لم يستطع ابن سينا، فضلًا عن غيره، الوصولَ إليه.

الأمر الثاني: في الإمكان العقليّ لتحقّق المعاد الجسمانيّ وفق ما نستظهره من الآيات القرآنيّة، برغم معارضتها بإشكالاتٍ من مثل شُبهة الآكل والمأكول، وهي شبهة كلاميّة، وإشكاليّة إعادة المعدوم. ذلك أنّ مقتضى هذه الإشكالات والشُبهات، أنّ إعادة الجسد - بعد فنائه - يوم القيامة أمرٌ مستحيل. إذ إمّا أن تكون الإعادة لجسد

---

(١) سورة **مريم**، الآية ٩٥.



مَعَاديّ **مشابه** للجسد الدنيويّ، وهذا يعني اختلاف الهويّة المُعَادة، وإمّا أن يُعاد هو عينه بعد انعدامه، وهو أمرٌ مستحيل عقلًا. وهنا، يكون النقاش حول أنّ الموت هل هو انعدام أم ليس انعدامًا؟ وهل للانعدام أكثر من معنًى لا يستلزمُ في بعضها الاستحالةَ العقليّة التي أوردها أهل الفلسفة؟ وكلّ هذا النقاش إنّما يجري على قاعدة أنّ الآيات تحدّثت عن المعاد الجسمانيّ بوضوحٍ، ممّا يجعلنا أمام حقيقة كون النقاش، هنا، هو دينيّ بامتياز، تأتي فيه الفلسفة لتمارس دور إثارة السؤال ومناخات الجدل الفكريّ، دون أن تمتدّ صلاحيّتها، بهذا الشأن، إلى البرهنة والتأسيس الأوّليّ للموضوع.

وهذا ما يدفعنا للقول إنّ الفلسفة التقليديّة تحتاج في مواءمتها الوظيفيّة مع الدين إلى أن تأخذ طابع الفهم والمعالجة، بحيث لا تقتصر في مباحثها على قواعديّة أصول الوجود والموجود.

بناءً على ما وصلنا إليه، فإنّ تساؤلًا أكيدًا لا بدّ أن يفرض نفسه في مثل هذا التمازج بين المسائل الدينيّة والمعالجات الفلسفيّة المتداخلة ضمن موضوع واحدٍ، من مثل مصير الإنسان بعد الموت. مفاد التساؤل، أنّ الأصل الحاكم في هذه الموضوعات، هل هو المسألة الدينيّة أم منهج القراءة الفلسفيّة؟

ذلك أنّه – وبحسب الإجابة عن هذا السؤال – يمكن لنا الحكم على طبيعة العلم المبحوث. إذ لو غلبنا منهج القراءة الفلسفيّة على المسألة الدينيّة لكان العلم الذي نبحثه هو فلسفة الدين، أي جعل المسائل الدينيّة موضوعات خاضعة للتشريح والنقد والمعالجة بحسب مقتضى المنهج. ولهذا النوع من العلوم خصائصه ومرتكزاته وفوائده.



أمّا لو اعتبرنا أنّ الأصل هو المسألة أو الموضوع الدينيّ، فإنّنا بمقتضى ذلك نتعامل مع الفلسفة بما هي خادم للموضوع الدينيّ. وهو ما يسمّى بالحكمة الدينيّة أو الفلسفة الإسلاميّة، وغيرها من فلسفات تستند إلى هذا الدين أو ذاك. وفي ظنّي أنّ موضوع المعاد لا يقبل التوافق مع الفلسفة إلّا بهذا المعنى الأخير. لذا، فإنّا نحتاج دومًا إلى تطوير مناهج بحثنا الفلسفيّ، كما نحتاج إلى تطوير قيم فهمنا الدينيّ.

موقع المبدإ والمعاد في العلوم الإسلاميّة

من الأمور التي نالت عناية الباحثين القدماء من المسلمين وغيرهم، أهمّيّة وموقع العلم الذي يخوضون فيه. وهم لمّا ربطوا، في كثير من الأحيان، بين أهمّيّة العلم، وبين القيمة المعنويّة للموضوع المحوريّ والمركزيّ الذي يعالجه، اعتبروا، بناءً عليه، أنّ أشرف العلوم هي العلوم الدينيّة، وأنّ أقدس العلوم الدينيّة هو موضوع المبدإ والمعاد لارتباطه بساحة الذات الإلهيّة، في فعلها وأحكامها وملاقاة البشر لها.

بل ذهبوا للقول إنّ أهمّيّة هذه العلوم تُكتسب، أيضًا، من كون معرفتها، ونيلها، والتحقّق بها، فيه حياةٌ للنفوس، وراحة للأرواح. وهو الأمر الذي يكشف عن أنّ الاهتمام العلميّ الذي كان يحوطه علماء المسلمين بعناية استثنائيّة، إنّما ينصبّ على تلك المعارف المغيَّاة بأهداف إنسانيّة رغم تألّهها، ذلك أنّها تتمحور حول الإنسان بما هو مستخلَفٌ مكرّم من اللّه سبحانه.

ومن هنا، ذهبوا للقول إنّ قيمة كلّ إنسان إنّما تستند إلى



نوع ومستوى ما يعرف، وأنّ الإنسان كلّما تقدّم أكثر في المعارف، نوعًا ومستوًى، كلّما استأهل الولوج في معارف قدسيّة لا يستحقّها استحقاقًا وجوديًّا حقيقيًّا إلّا أهلها. وفي نفس الوقت، فإنّ هناك من المعارف ما هو محجوب عن طالبيه من الذين قد يُخْطَرون به، إلّا أنّه لا يسعهم الانغماس فيه، إذ الفارق بين الاثنين، هو كالفارق بين من سمع عن جمال وبهاء الجنّة من بعيد، فقاسها على ما بين يديه حتى فوّت لذّة جمالها، وبين من عاين الجنّة لتكون حياته بين ما لذّ فيها، وطابت له الأنفس والأعين والقلوب.

وهكذا، فإنّ لمعارف المعاد بُعدًا علميًّا معرفيًّا حيًّا لا يُدرك إلّا بلذّة عيش حياة أخرويّة تتّصل فيها مقامات الدنيا بمقامات الآخرة والمصير، جاعلة من العارفين أصحاب تحوّلات روحيّة، تتوتّر دومًا مع تصاعد الوجود والمعرفة والكينونة، بحيث لا تنفصل هويّة العارف عن وجوده المتّصل المرتقي، ولا وجوده عن عرفانه المفطور على كدح ملاقاة وجه اللّه. الأمر الذي يحتاج إلى نحو خاصّ من الرتبة المعرفيّة والوجوديّة يشير إليها صدرا بالقول:

«واعلم أنّ معرفة حقيقة سرّ المعاد محجوب عن إبليس وذريّته وأتباعه من الإنس المُنكرين لما غاب عن مسّ الحواسّ ورؤية الأبصار وأهل التقليد... لأنّ هذا العلم هو لبّ الألباب، وعرفانه مختصٌّ بأهل القرآن، وهو علم أولياء اللّه خاصّة دون سواهم... فإنّ الأخبار عن حقيقتها يدقّ عن البيان، ويبعد عن التصوّر بالأفكار والتخيّل بالأفهام، إلّا بنفس زكيّة، وأرواح طاهرة، وقلوب واعية، وآذان سامعة. بعد أن يتذكّروا علم النفس ومعرفة الروح وماهيّتها ومقاماتها وتصاريف أحوالها ومواطنها ومطاويها ومظاهرها ومكوّنها



وبروزها. إذ كان معرفة أمر المعاد وحقيقة أمر الآخرة بعد معرفة النفس والروح»[١].

يستحقّ هذا النصّ التوقّفَ الخاصَّ عنده لاعتبارات؛ منها، أنّ صدرا هو الحلقة الأخيرة للإبداع الفلسفيّ بمعناه الحكميّ؛ وأنّ الحكمة المتعالية هي الصيغة المطوَّرة لعرفان ابن عربيّ وممازجته بين علم الكلام والفلسفة؛ وأنّ مستندَ الحكمة الصدرائيّة هو النصُّ القرآنيّ، بخاصّةً في هذا الكتاب الذي جاء في أواخر حياته الشريفة، والذي أسماه «**مفاتيح الغيب**»، والذي نعتقد أنّه يدخل ضمن سلسلةٍ من القراءات الإيمانيّة والعقائديّة المبنيّة على مواءمة الحكمة الفلسفيّة العارفة، وتأويل مضامين ومقاصد النصّ المعصوم.

ومن الاستفادات التي يمكن التنبّه لدلالتها، أمورٌ منها:

١- إنّ المعرفة، كالوجود، فيها ما هو طاهرٌ مقدّس، وفيها ما هو نجسٌ رجس. أو بمعنى آخر، فيها ما هو خيرٌ - أي معرفة خيِّرة - وفيها معرفةٌ لا تنضح إلّا بالشرّ. والخير والشرّ هنا، وإن كان طابع هٰذه المعرفة أو تلك، إلّا أنّه، أيضًا، من آثارها ومستلزماتها. لذا، فهي لا تصيب إلّا من يجانسها من حيث المواصفات، ولا نقصد، هنا، بإصابتها من يجانسها مجرّد العلم بها، إذ العلم، بمعناه المفاهيميّ، أمرٌ حياديّ، يمكن لكلّ طالب له أن يدركه، وفارق بين الإدراك والمعرفة الحيّة التي تؤاخي الروح. لذا، فإصابة المعرفة،

---

(١) صدر الدين الشيرازيّ، **مفاتيح الغيب**، مع تعليقات للمولى عليّ النوريّ، قدّم له محمّد خواجوي (بيروت: مؤسّسة التاريخ العربيّ، ٢٠٠٣)، الصفحتان ٧٠٩ و٧١٠.



بمعنى تجلّيها كهويّة، من ذاتيّات المتلبّسين بها. لذا، فإنّ النص استثنى أهل الأبلسة والرجس المعنويّ، وأهلَ الاستكبار عن الخضوع للحقيقة، لأنّها حقيقة غير مُغلّفةٍ برغبات وأهواء المقتصرين، في دائرة معارفهم، على ما يتّصل بالمباشرة من الحسّ والمحسوسات دون أن ينفذوا منها إلى عمق ما تستكنّه.

استثنى النصّ هؤلاء عن إمكان معرفة المعاد من حيث كيفيّته. لأنّ الكيفيّة هنا، تحتاج إلى روح مبسوطة تعرف موقعها من الجسد، وموقع الجسد منها في عالم الحقيقة التي لا تُعرف إلّا بأن تُعايَنَ ببصائر الإيمان. ذلك أنّ للإيمان بصيرةَ بصرٍ خاصٍّ يتعشّق بناءات هياكل المعرفة حتّى تكاد تصبح لها جسدًا، أو، إن توخّينا الدقة في التعبير قلنا، يصبح لها بدنًا.

٢- إنّ علم المعاد، ومعرفة كيفيّته، يرتبط بأهل الألباب، الألباب المفتوحة على الشهود من جهة، وعلى نصوص الكلام الإلهيّ من جهة أخرى. ذلك أنّ الكلام الإلهيّ، عند أهل الشهود، عالمٌ من الوجود الذي يستغرقون به، وإن بمداخل مفاتيح الكلام، نحو الحقائق التي تشكّل سرَّ مخزن خلافة الولاية الأسمائيّة؛ والولاية الأسمائيّة هي بحر النور المنبسط على الوجود المُبرِزِ بأمواجِهِ حيثيّةَ هذا الموجود أو ذاك، فيكون موج الموجود عين بحره. وبحر نور الوجود هو سرّ كلّ تمثّل، وحيثيّة، وكيفيّة، تبرز في الدنيا، أو الآخرة، عند الحياة هنا، أو الموت هنا، وعند الحياة هناك، وكيفية بروز الروح فيها والجسد والنفس والحضور.

٣- إنّ من المعارف ما يحمل طابع التمرّد على القوالب المفاهيميّة التي، وإن لامستها، إلّا أنّها لا تستطيع الإحاطة بها،



أو تكييفها حسب خصائصها. وقد يصحّ أن نطلق على مثل هذه المعارف اسمَ المعرفة التجاوزيّة. ذلك أنّها، وإن أَذِنَت للحدّ والرسم المنطقيّين أنْ يُدليا بشأنها التعاريفَ، كما وأنّها، وإن سمحت للمتقابلات من الشروح والأضداد أن تشير إلى حدود الذات والموضوع، والسلب والإيجاب المفضيان للتعبير عن الهوية، إلّا أنها تعود لتمارس عليها بعضًا من الاحتجاب السافر، الذي يُخفي الذات في سرٍّ يمتلك كلّ وجودٍ لحراكٍ، أو فاعليّة، معرفيّة - إدراكية، بحيث لا تستبين الأشياء إلّا به، وهو خافٍ عنها. ولا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ معارف المبدإ والمعاد هي، في حقيقتها، من هذه المعارف. فكلّ حدّ، وإن كان ضروريًّا، إلّا أنّه مانعٌ لاقتناص معرفة المبدإ والمعاد. ذلك أنّ جمعيّة هذه المعرفة من الإطلاق والاتّساع بحيث لا تَمثُل إلّا في عرش القلوب الواعية، والنفوس الزاكية، والأرواح الطاهرة، والقوى المعنويّة، التي، وإن غابت عن الوجودات الصوريّة، إلّا أنّها تبقى، عند حقيقتها الناصتة، بمحضرِ الشهود لتلك المعارف - التجلّيات.

من هنا، فإنّ صراط معرفة المعاد، إنّما يكون بسيرٍ روحيّ، معرفيّ، في هذه النفس الممثّلة للقلب والروح والجسد، يجتازُ برحلته آفاقَ مقامات نفس الوجود، وما ينتابها من أحوال، وما تستوطنه من نشآت، وما تتكامل فيه بجدلِ الظاهر والطاويّ، والبارز والمكنون، بحيث تَؤول، وتعود، نفسُ الوجود هذه إلى معاد مُبدئها الذي عنه صدرت، ومنه كانت، وهو سرُّ فطرتها في تكاملها الثاني.

وهنا، يدخل الزمن، بما هو حركة الطبيعة، في آناته وتدرّجاته، كركيزة لكيفيّة المعاد ومعرفته، فيلبس الزمن بهذا السياق ثوب



قداسة الروح ﴿إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ﴾[1].

وبمحضر الحديث حول أهمّية الجدل الإيجاديّ الارتقائيّ بين الذات، بما هي روح وجسد، ومعادِ مبدئها، بين الزمن وأبديّة الحقيقة السرمديّة، فإنّ هذا يسمح لنا أن نتناول موضوع المعاد بما هو أمرٌ يحايث عالم الطبيعة ويحوطه، وذلك بلغةٍ وأمثالٍ وصورٍ وعِظةٍ تشوِّقُ النفس، وأصحاب النفوس الطيبة، إلى ملاقاة اللّه، والتزوّد ليوم المعاد. وبمثل هذه ضجّت الآيات والروايات في ذكر المعاد حقيقةً، ومشاهدًا، وشؤونًا مصيريّة.

هذا، ومن وجه آخر، فإنّ الحديث حول حقيقة المعاد يفتح لخاصّة أهل الذكر سبيلًا أوّله التسليم الإيمانيّ العارف بالغيب، بحيث تلتهب الروح شوقًا إلى مَنشئها، فتدفعُ القلبَ، والنفسَ، وسجايا طابع البدن، نحو الارتياض لخلقِ بيئةِ إنسانِ الروح، عبر تزكية مستديمة لنفوسٍ تواكبُ النشآت، ولبثِّ الروح القرآنيّة في معارف الأفكار الصافية، وإحداث انقلابٍ في أذنِ الإنصات، بعد أن يُلقي العارفُ عنهُ مسامعَ الدنيا ليَشهدَ حقائق الكلام الإلهيّ، ويتزيّنَ بخُلُقِ خلعِ التعلّقات عن الأغيار، وخُلُقِ التوجّه شطر كعبة الحقّ؛ فيخوض العقل علومَ ترييض الفطرة لاستكمالها بالمجاهدات الذوقيّة، وتعيش النفس حياةَ معرفةٍ محفوفةٍ بنعيم العلوم الحقيقيّة، الباحثة عن سرِّ الحقيقة، والمتأدّبة باعتدال التوازن بين العقل والشرع والقوى المُودعة، ليتوفّر على همّةٍ لا تكدح، ولا تطلب إلّا مبدأها، ولا تعرف التراخي، أو التواني، عن نيل مقصدها، فتقوم

---

(١) سورة **الغاشية**، الآية ٢٥.



للّه بتكرار المجاهدت، وباستذكارٍ وذكرٍ آناء الليل وأطراف النهار، فيتحوّل العارف وجودًا مهمومًا بهمٍّ واحدٍ هو الأحدُ، وغايةُ العَودِ الدائم إلى ما منه كان.

وإذا كانت هذه هي جنّة رضوان أهل المعرفة، فإنّ جهنّم وعمى الآخرة هو بالحرمان العظيم من عيش الآخرة، بحيث يختم اللّه على القلب بالنقيصة، إلى أن يطبعه بطابع الخذلان المساوي للعدم؛ ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[1]؛ ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا﴾[2]؛ ليصير إلى ما لا يُتصوّر، وهو الانقطاع عن الخير ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[3].

هذه المآلات المصيريّة من حياة ووجود الناس، وإن وَضَعت أمامنا المشاهد الأخيرة، إلّا أنّها بقيت تربطها بالمعرفة، كما وتربطها بالإرادة. وهما ينشآن مع المرء من دنياه ليكونا بذور وجوده المصيريّ. فإذا كان من عبث الحياة – هنا سوءُ المصير. فإنّه لا مصير هناك من دون معنًى للحياة – هنا، تدخل فيه المعرفة والإرادة كمصدر إلهيّ في الإنسان المختار بين السبل المفضية إلى النور أو الظلمة، الخير والحقّ، أو الشرِّ والزيغ. وبهما، وبمعرفة السُبُل، ينكشف الواقع على الحقّ، وتشرق الحقيقة على صفحة الوجود والقلوب، لتُثمر طبيعةً تُوازن بين الدنيا ووصال الآخرة. وهو ما يؤسّس في المعرفةِ اليقينَ، وفي الإرادةِ الثباتَ وقدمَ صدق عند المليك المقتدر. وبدون هذه

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ٧.

(٢) سورة **النساء**، الآية ١٥٥.

(٣) سورة **المطففين**، الآية ١٥.



الدنيا، المبنيّة والمفتوحة على خيارات المعرفة والإرادة، لا تكامل ولا ارتقاء؛ إذ ما بعد الدنيا إلّا سقوط السُّبُل، وسقوط السُّبُل يعني نهاية عهد الاختيار، إذ إنّ

«النفس إذا فارقت الجسد، فقدت صفة الاختيار، والتقوّي على طرفَي الفعل والترك. وحينئذٍ يرتفع موضوع التكليف. قال سبحانه: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾[1]؛ إذ بعدها يدخل المرء «حَتْمَهُ» في السعادة أو الشقاء؛ إذ عند أوّل مطّلع الموت، يتلقّى الإنسان بُشْرى الهناء، أو وعيد الشقاء. يقول سبحانه: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِي غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ﴾[2]؛ ويقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾[3].

وقوله، ﴿كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ مُشْعِرٌ بكون البِشارة بعد الدنيا، وهي الآخرة. ومن المعلوم أنّ البِشارة بالشيء قبل حلوله. فالبُشرى بالجنّة قبل دخولها. وهي إنمّا تكون بأمر قطعيّ الوقوع، فلا تتحقّق في الدنيا حتّى الموت لبقاءِ الاختيارِ، وإمكانِ انتقال الإنسان من إحدى سبيلَي السعادة والشقاوة إلى الأخرى.

ومن هنا، أما ترى أنّه سبحانه في قوله، ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا

---

(١) سورة **الأنعام**، الآية ١٥٨.

(٢) سورة **الأنعام**، الآية ٩٣.

(٣) سورة **فصلت**، الآية ٣٠.



خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ * ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ * لَهُمُ ٱلۡبُشۡرَىٰ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِۚ﴾[1]، حيث أثبتت في حقّ المؤمنين أنّهم مأمونون من الخوف والحزن، وأنّ لهم البُشرى في الحياة الدنيا، أثبتَ، قبل ذلك، الولاية في حقّهم، وهي أن يكون سبحانه هو الذي يلي أمورهم من غير دخالة اختيارهم وإنّيّة أنفسهم في التدبير. وعند ذلك، تصحُّ البِشارة لعدمِ إمكان الشقاء في حقّهم ما تولّى أمرهم الحقّ سبحانه»[2].

فالإرادة التي تُفضي إلى التكامل، والتي لا بدّ منها لأيّ كمال إنسانيّ، إنّما هي الإرادة التي تنطبع مع الدنيا، محلّ الخيار، وتتحرّك بين السُّبُل. وهذه الإرادة لا تنقطع فاعليّةُ تبدّلِها إلّا بحالين.

الحال الأول: مع الموت وانتقال النفس إلى العالم الآخر، بحيث تتكيّف معه ومع مقتضياته، فتنقطع النفس عن اختيارها، ولا تملك بَعدَها إلّا الانفعال بما يَرِدُ عليها، والحياة التي تستحوذها من واردات المُلك الإلهيّ الذي يضع الأمور بمقاديرها الأخيرة في عالم هو الآخرة.

الحال الثاني: مع اكتمال اختيار النفس بالتقوى، بحيث يتولّاها اللّه بإيمانها، بلطف العناية والرعاية، حتّى تكون النفسُ، بإرادة صيرورة التقوى، «إرادةَ ولاء». وهي هنا تصل لحسم كلّ خيارٍ بالطاعة التي تتجلّى فيها إرادة الحقّ، بحيث لا تملك إرادةُ المطيع إلّا

(١) سورة **يونس**، الآيات ٦٢ إلى ٦٤.

(٢) انظر، الطباطبائيّ، **الرسائل التوحيديّة** (بيروت: مؤسّسة النعمان، ١٩٩٩)، الصفحتان ٢١١ و٢١٢.



اتّباع إرادة المُطاع سبحانه، بل الفناء فيها. وهذه الصيرورة، والتحوّل التقوائيّ، يخوّلان المرء، في دنياه، أن يستودع كلّ ذاته وذاتيّاته عند ربّه، إله وربّ الآخرة والأولى سبحانه.

وهذه الأحوال، من مسار الإرادة والمعرفة، تضعنا أمام حقائق إنسانيّة أجراها اللّه سبحانه في خلقه وموجوداته. وهي حقائق تقوم على الوجود في مراقي مراتبه وتواصل درجات تكامله وارتقائه؛ إذ إنّ حقيقة الوجود الواحدة تتنوّع من حيث، وبِحَسَب، شدّة قربها لمصدرها أو بعدها عنه، في الوقت الذي لا يعني الوجود إلّا فيض مصدر كلّ موجوديّة؛ إذ لا موجوديّة لموجود خارجَ عين ربطه بمصدره، إن من حيث الصدور نفسه، أو من حيث الاستمرار، أو من حيث المآل. وهو ما يعني أنّ الموجودَ، مصدرًا ومسارًا ومآلًا، إن هو إلّا واحدٌ، لا شأنيّة له، ولا خبر، إلّا برابطيّته بالأحد الذي منه وعنه كان.

والربط هو الحُكم على حقيقة الوجود؛ الذي يعني أنّ أصل الموجوديّة هي عين الربط بمصدر الوجود. إلّا أنّ ذلك لا ينفي وجود أحكام وشؤونات تلحق هذا الموجود بحركته الذاتيّة، وتبدّلات أمثاله، أو تصاوير أعيانه الثابتة - حسب تعريف أهل العرفان - حتّى إذا ما كان الموجود الذي نتحدّث عنه هو الإنسان، حضرت معاني وشؤون وقيم أحكام الوجود الإلهيّ بأعلى مستويات قربها من مصدرها الحقّ الذي أولاه المولى - حسب القرآن الكريم - اسم المُستخْلَف، ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1]، وأودع فيه سرّ علم الأسماء، ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[2]، ممّا أعلمنا أنّ هذا الموجود

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ٣٠.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ٣١.



قد أولاه اللّه الأمور التالية:

أولًا: كرامة الوجاهة والمعروفيّة بين الخلائق، إذ أخبر المولى بنفسه الخلائقَ عن هذا الموجود الأكثر ارتقاءً وتكاملًا.

ثانيًا: السرّ الذي لم يُخطره لأيّ من ملائكته المقرّبين، وهو سرّ الأسماء، ووهبه إيّاه على سبيل العلم، ممّا جعل لعلم السرّ ومعرفته تجانسًا خاصًّا مع سرّ الوجود المتمثّل بالأسماء وحقائقها، وهو معنى وحدة العلم والمعلوم، ممّا يجعل للعلم والمعرفة أثرًا وجوديًّا ينضح بالحقّ.

ثالثًا: أعطى الوجود بحقائقه لبوس التكيُّف مع تداول عيش الناس، أو الإنسان، وذلك عبر جعل الحقيقة اسمًا يُعبَّر عنه بالبيان؛ ومن البيان ما هو الملفوظ المشير لاسم الاسم، وهو العلامة. ومنه ما هو المُظهِر للمَظْهر، وهو الآية، حتّى ليكاد اللفظ المُظهر للحقيقة يكون مُنشئًا لها. وهو ما عبّر عنه العرفاء بالقول إنّ اللّه يفتتح الوجود بـ«كُن»، وإنّ أولياء اللّه يبعثون إرادتهم بالوجود بـ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾.

رابعًا: سرّ المعرفة المودعة عند الموجود الأعظم الذي منه كان جريان حُكم اللّه على جميع الخلائق بالخضوع والسجود أمام إرادة المعرفة الإلهيّة المودعة في الإنسان.

خامسًا: لمّا كان الإنسان في تكامله الأعلى طاويًا لكلّ كمال، أولاهُ اللّه جسد الطين الذي خمّره بيدَي قدرته سبحانه، ونفخ فيه روح السرّ (الروح) التي تواكب الجسد في انتمائه البشريّ إلى عالم الطبيعة ومنها إلى البرزخ، ومنه إلى عالم الحضور، حتّى إذا ما وصل



المرء إلى مقام «عند اللّه»، فيما يُسمّى من مصير جنّة وجهنّم، كان المقام بكامل المسير من عوالم الطبيعة ومعادها الجسمانيّ، وعوالم البرزخ ومعادها الأنفسيّ، المعبّر عنه بالحسرات، وعوالم الروح المعبَّر عنه بالقرب أو الاحتجاب.

وإذا ما كان مقتضى الاستخلاف يُحَتّم تمثيل كامل ما استُخلف عليه الإنسان من عالم دنيا الأرض، وبرزخ ما بينها وبين عالم الحشر والحضور، فإنّ «مُقام» الإنسان عند باريه يقضي بمجيئه كما هو، بكلّ مراحلة البدنيّة والنفسيّة والروحيّة، إذ بها، وبما ينتمي إليها من أحكام المعرفة والإرادة تُحَدَّدُ الذات في معناها العامّ، وهويّتها الخاصّة. ومن المعلوم أنّ المعرفةَ، بما هي عنوانُ بيانِ الإيمان أو الكفر، والإرادةَ، بما هي عنوانُ إظهارِ الالتزام أو العصيان، إنّما هما وليدا سياق موجوديّة الموجود. ولمّا كان المعاد هو الكمال الأخير لموجوديّة الإنسان، فإنّ هذا يعني أنّ معرفته وإرادته، بما هما الكتاب المفتوح بين يدي ربّه للحساب، لا بدّ أن يحضرا بكامل وجوده، في مراتبه وعوالمه الثلاثة (المادّة، النفس، والروح).

وهذه النتيجة هي برسم الموقف من بعض الذين اشتغلوا في المعارف الدينيّة مُقصين موقع أهمّيّة الجسد وعالم الطبيعة، وذلك تحت تأثير الفهم، أو التأويل المِتافيزيقيّ، للحقائق والموضوعات الدينيّة. وجدير بالذكر، هنا، أنّ هذه المناهج المِتافيزيقيّة يعود إليها حرمان المعرفة الدينيّة من مواءمة عالم البدن، بدن الإنسان، وعالم روحه، وهو ما نطمح إلى أن نشتغل فيه تحت اسم **إلهيّات المعرفة**، التي يمكن لنا، من خلالها، فهم الشريعة بوصالها المتّصل بعالم المعنويّة والروح في الإسلام. وبدون منهجٍ يقوم على تأويلٍ من الفهم الفلسفيّ، المرتكز على الموضوع النصوصيّ، لن يكون بالإمكان



مطلقًا فهم ومعرفة الحقائق الدينيّة، وهي في مستواها الإسلاميّ ليست مجرّد معارف روحيّة يمكن استبدالها بأيّ محاولة روحانيّة بعيدة عن اللّه؛ إذ إنّ معارف الإسلام أضاءت الروح في السلوك الإنسانيّ، وقدّمت لهذا السلوك غايات ومنطلقات أسمتها **النيّة**، ومساردَ عيشٍ أسمتها **التعقّل والتفكّر والتذكّر** بما فيها العبادة الفرديّة، وعبادة خدمة عباد اللّه، كما وقدّمت أهدافًا من إقامة ذكر اللّه، صلاةً وولاءً، شكّلت بمجموعها، ومضمونها، النور الذي منه تنبثق المعنويّة والروحانيّة الإسلاميّة. حتّى إنّ الأرض تكاد تكون المحشر ومقام الجنّة أو ما يناقضها. بل كأنّ الهدف هو جعل الأرض ساعة المصير، ما يجعل للمعاد معنًى أرضيًّا خاصًّا لا بدّ أن تخضع الحكمة، كما العرفان، وبطواعيّة، لدلالة النصّ الإلهيّ لفهم فرادة ما نكون عليه من روحانيّة أو جسمانيّة معرفة المعاد وكيفيّته.

ولنتّصل مع هذه القراءة، فإنّ ما يعوزنا أمران:

الأوّل: دراسة الكيفيّة التي قدّم فيها القرآن الكريم حقيقة المعاد، وكيف فتح الألباب إليها.

الثاني: دراسة القراءة المنظوميّة التي قدّمتها الحكمة المتعالية لمعرفة مراحل عالم العودِ ومظاهره، عبر فهمه برمزيّة غير مجازيّة. رمزيّة يمكن القول، في حقّها، إنّها كلامُ من عاين فبيّن عن قرب، حتّى إذا ما سمع قوله أهل البُعد ظنّوه مجازًا ورمزًا. إنّ اهتمامنا بالحكمة المتعالية، في تبيان هذا الأمر، لأنّ صاحبها كان أوثق من اعتبر أنّه قد حلّ لغز المعاد، بالطريقة المنسجمة مع النصِّ القرآنيّ. هذا علمًا أنّه يقرّ، في كتابه «**أسرار الآيات**»: «كما أنّ مدركات العقل أسرار على الحواسّ، فكذلك مدركات القيامة أسرار على العقل



النظريّ. فلا يُتصوّر أن يحيط بها أحدٌ ما دام في الدنيا ولم يتخلّص عقله عن أسر الوهم وقيد الخيال»[1]. ما يدخلنا إلى نحوٍ من العلم والمعرفة يتعاطى المبحثَ الدينيّ بطريقٍ فلسفيٍّ خاصّ، ينظر لقيمة العقل بما يتجاوز المتعارف عليه عند أهل الفلسفة. وهو، هنا، مدخل العرفان الفلسفيّ، ويرمز الملّا صدرا إلى مثل هذه المعرفة بصورة تقارب بين المعرفةِ البشريّة والحقيقةِ الوجوديّة، أو بمعنى آخر، بين بُعدٍ إبستمولوجيّ وآخر أنطولوجيّ؛ إذ يصوّر الإنسان بالعالم الصغير المُشابه للعالم الكبير، ويقدّم السموات والأرض، في حُجُبِها النورانيّة، كمعبر لقواطع المعرفة عند الإنسان. ثمّ يقرّر صدرا أنّ تجاوز حُجُب السموات والأرض وحده الكفيل بالانتقال إلى عالم آخر، هو عالم القيامة. ومن باب التناظر، فإنّ تجاوز حُجُب الأوهام والخيال المتّصلَين بعالم البدن والطبيعة هو الكفيل بإدراك معارف الآخرة وما بعد الموت والقيامة.

يقول الملّا صدرا:

«واعلم أنّ القيامة من داخل حُجُب السموات والأرض. ومنزلتها من هذه الحُجُب كمنزلة الجنين من الرحم لأمّه، ولذلك لا يقوم القيامة إلّا ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾[2] [...]، ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا * وَفُتِحَتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا * وَسُيِّرَتِ ٱلْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾[3] [...]، فما دام السالك

---

(١) صدر الدين الشيرازيّ، **أسرار الآيات**، تحقيق السيّد محمّد موسويّ (طهران: انتشارات حكمت، ١٤٢٧ هـ. ق)، الصفحة ١٦٧.

(٢) سورة **الزلزلة**، الآيتان ١ و ٢.

(٣) سورة **النبأ**، الآيات ١٨ إلى ٢٠.



خارج حُجُب السماوات والأرض، فلا تقوم له قيامة، لأنّ القيامة داخل هذه الحُجُب عند الله، وعنده علم الساعة»[١].

إنّ بُطونَ المعنى في أمثالٍ تُبرز مثل هذا البطون تطفح بها نصوص الحكمة العرفانيّة المتعالية، من الحديث حول تشبيه الحقائق في حُجُب السماوات والأرض، إلى تناول النفس في داخل رحم الأبدان كمَثل الطير داخل بيضه، ثمّ تجاوز المسار الطبيعيّ للمثال وإعطاؤه تفسيرًا مغايرًا لصورته، كأنّنا أمام صورةٍ مرآتيّة تعكس الأبعاد والأشكال في عين أنّها تعاكسها، بحيث ترى يمين المنعكِس في الصورة في قبال يسار الأصل العاكِس. وهنا، تصبح النفس (الطير) المودعة في البدن (البيضة) هي المغذّية الفاعلة في البدن. فبحسب صدرا،

«إنّ كلّ قوّة من قوى العقل العمليّ للإنسان، يسري من نفسه إلى البدن، فإنّ النفس بمنزلة طير سماويّ له أجنحة ورياش، فالجناحان قوّتاه العلميّة والعمليّة، ورياشه هي القوى، والبدن الجسمانيّ بمنزلة البيضة التي يخرج منها الطير، فإذا حان وقت الطير يطير بجناحيه إلى السماء، ويحمل معه كلّ ريشة من رياشه، فهذا هو مثال النفس، والغرض من بعض القوى الإشارة إلى أنّ لكلّ قوّة كمالًا ولذّةً وألمًا يناسبها»[٢].

فإذا كان في المثل رمزيّة، فإنّ السؤال [يصير] هل هي رمزيّة لغويّة، أم إنّها نظر ومعرفة لأمر إذا نُقل حسب المشاهدة

---

(١) **أسرار الآيات**، مصدر سابق، الصفحة ٩٦.

(٢) **المظاهر الإلهيّة**، مصدر سابق، الصفحة ١٣٢.



يظهر للرائي نحو مرآة صورته اللغويّة أنّه رمز؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل في علاقة النفس بالبدن رمزيّة تعني أصالة الجسد، أو عالم الطبيعة، بحضور النفس وقواها، أم أنّ الأمر إن هو إلّا تقريب لمن لا يعي إلّا بالأمثلة الحسّيّة. وإلّا، فإنّ الأمر، في حقيقته، سيضعنا أمام اعتبار البدن مجرّد محمولٍ إذا ما أثقلَ على حاملِهِ رماهُ في الغياهب، وحلّق متّجهًا نحو الحقائق العظيمة المرتبطة بعالم خاصٍّ، مفصول عن هذا العالم تمامًا. وهذا ما سيضعنا أمام تساؤل عن مدى إمكانيّة فهمنا لمعنى الهويّة في وجودنا الدنيويّ، بما هو قابلٌ لأن يتحوّل إلى مجرّد رمز يعكس حقيقة ما يعاكسه من عالم محض روحانيّ لا تطاله الحواسّ ولا العقل. وهذا ما أكمل سوقه، صدر المتألهّين، في بقيّة تقديمه لمراتب ومنازل وأحوال المَعَاديّة، بحيث نكون مع معاد ومبدإ محض إلهيّ، لا حضور فيه للخصوصيّة الإنسانيّة سواءً في معنى الصراط، أو نشر الصحائف والموازين، وغير ذلك، ممّا يجعل من الموقف معادَ مبدإ، اللّهُ فيه هو الأوّل والآخر. وتختفي صورة معاد الإنسان الذي بدأ على فطرة الإيمان، وتكوّن من ضعف الجسد، ومركّب العلاقة الجدليّة لتكامل نفسه بين الروح والجسد، بحيث إذا ما جاء أجله المحتوم على كلّ فرد من الناس، عبّر المولى عن الجسد بالنفس، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[1]، إذ لا صرافة في معنى نفس الإنسان، بل هو الخاضع على الدوام، في هويّته، لمركّب ثنائيّ الروح – البدن، ترادفه كلمة النفس، وتشير إليه.

فالصراط – بحسب القراءة الأولى، الفلسفيّة العرفانيّة –

---

(١) سورة **آل عمران**، الآية ١٨٥.



يعني طريق التوحيد، ودين التوحيد. أمّا الصراط - بحسب بعض استدراكات المنهج الفلسفيّ العرفانيّ - فهو الصورة الإنسانيّة، إذ تُقدّم الكتب الروائيّة، كما في ما رواه الصدوق، في كتاب **معاني الأخبار**، بإسناده عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ، أنّه سئل عن الصراط فقال، «الصراط المستقيم أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ». وهذا ما يدفع هذه الكتابات، بالغالب، للعمل على إعطاء البُعد الإنسانيّ، في مستواه المَعَاديّ، أو الأخرويّ، طابعًا إلهيًّا تكاد أن تغيب فيه الأبعاد البشريّة. ممّا يضع الوجدان الدينيّ أمام قدرة مثل هذه التفاسير والتآويل على القيام بمهمّة التعبير الصادق عن طبيعة الرؤية الإسلاميّة للموضوع.

لكن، ما ينبغي أن يكون واضحًا لدينا أنّ كلّ قراءة معرفيّة، كلاميّةً كانت، أو فلسفيّة، أو عرفانيّة، هي ليست بمنأى عن ضرورة النقد لمقولاتها. ولا يصحّ أن نجعل من الحكمة المتعالية، أو غيرها، خلفيّةً ومصدرًا وحيدًا لفهم الرؤية الدينيّة، بل الواجب أن نتعامل مع هذه القراءات والفلسفات والمناهج باعتبارها موضوعات قابلة للإفادة، وللإكمال، أو النفي أحيانًا.

ثمّ بات من الضروريّ استعادة القدرة على إدراك مستلزمات هذه المقولات المعرفيّة وتأثيرها على عمليّة الفهم، أو الحراك السلوكيّ للمتبنّين لها. وهو ما يمكننا القول بحقّه إنّه، من دون مثل هذه القراءة الدلاليّة وتأثيراتها السلوكيّة والمعرفيّة، لا نفع لتحصيل وتتبّع المعارف المعاديّة.

بعد هذا التفصيل الساعي إلى متاخمةِ موضوعةِ قراءة المعاد - حسب الفلسفة العرفانيّة - نعود لنستعرض، بشيءٍ من الإيجاز، آيات المعاد، ولنعمل على مقاربتها، ولو بنحو من المحاولة.



الآيـات المَعَادِيّة في القـرآن الكريم، ومعالـم الرؤية الدنيا للإنسان والحياة

لقد سعى المتأوّلون للقرآن الكريم، من قدماء ومُحدثين، أن يتعمّدوا الخلطَ بين طبيعة الآيات المُحكمات، والأخر المتشابهات، وخرجوا بذلك بمنهجٍ حوّلوا من خلاله كلَّ ما جاء في النصوص القرآنيّة، خاصّة منها المرتبطة بالمغيّبات، إلى رموز مشابهة للمِثولوجيّات، ممّا يجدون معه إمكانيّةً لجعل الآية في خدمة التفسير الخاصّ.

وقد شهد التاريخ الإسلاميّ أمثال هؤلاء مع الكراميّة، وشخصيّات كالجاحظ وغيره. واليوم، ثمّة تيّار، وإن جانب الموقف الأوّل الذي استعرضناه - الفلسفة العرفانيّة - ولم يقع تحت تأثير الفلسفة الهلّينيّة الإسكندرانيّة، والأفلاطونيّة المُحدثة، إلّا أنّه استقى من روح تيّارات الماضي الإسلاميّ في القراءات الكلاميّة التسويغيّة، والتي خلطت بين الآيات المُحكمات والمتشابهات، واستندت إلى قعرٍ تأويليّ مناوئ للفلسفة التقليديّة، وهو يستند على سفسطائيّة لغويّة وألسنيّة يسمّيها، من حين لآخر، باسم «الهرمِنوطيقا».

وتقوم هذه التجربة، اليوم، على نهج معاصرٍ يستند إلى ظواهريّة معرفيّة، وسؤالٍ فلسفيّ من نوع السفسطة، وتأويليّةٍ تسعى نحو إيصال المعاني إلى نهايات للمعنى حتّى يحصل الانفصال بين ما هو تراثيّ وما هو غيبيّ من جهة، والعالم المعاصر في تضادّ مع الرؤية الدينيّة التقليديّة من جهة أخرى. وهذه تجربة سادت في أوساط غربيّة عريضة، وجاءت تحت تسميات عدّة، ويسعى بعض أهل القلم لاستجلابها وتطبيقها على النظرة الإسلاميّة.

إلّا أنّنا، بعيدًا عن مساجلة المناخات هذه، التي تقف فيها



المِتافيزيقا كحائلٍ معرفيٍّ دون المبحث الدينيّ، كما وتقف فيها الغوغاء التأويليّة كمحرّض على مجّانيّة روح المعنى الدينيّ، سنستطلع مبحث المعاد ضمن سياق النصّ القرآنيّ على قاعدة **التدبّر** في النصّ، لنلحظ أنّ النصّ أثار حكمة **التدبير** الإلهيّ في خلق العالم والإنسان، وأنّ هذه الحكمة لا يمكن اقتناصها خارج المعارف المَعَادِيّة. ثمّ إنّ العدالة في الحياة الإنسانيّة هي فرع العدالة الإلهيّة في الوجود، فبدون معرفة أصالة العدالة الوجوديّة – «بالعدل قامت السموات والأرض» – لا يمكن فهم علّة موقع العدالة، أو العدل في أصول القيم والأحكام الإسلاميّة التي تربط الفعل الإنسانيّ في رؤية موحّدة بين إنسانيّة الفعل، وقيم الوعد والوعيد الإلهيّ المبنيّ على معرفةٍ لمحايثات القدر والمعرفة الإنسانيّة في صنع المصير، إذ لا يكلّف اللّه الناس إلّا وسعهم، وما يُصلح بالهم، ويوفّر لهم جزاء ما كانوا يعملون. وقد شكّلت الآيات القرآنيّة بيئة موسّعة لهذه الأهداف المعرفيّة والتربويّة قامت على جملة من صنوف المسائل التي استعرضتها الآيات.

أوّلها: إضفاء صفة السُّنّة الإلهيّة على حقيقة المعاد، وأنّها سُنّة تجري مع عالم الوجود منذ نشأته، ومع عالم الطبيعة والحياة الدنيا في كلّ مجرًى من مجرياته، بحيث يصبح كلّ مثل يورده القرآن، إنّما هو آيةُ بَعْثِ حياةِ الروح والمعرفة في موات النفوس الميتة، التي تنبّهها الأمثال القرآنيّة إلى أنّ أصل أصول معرفة هذه السُّنّة يكمن في معرفة الحقيقة بين المبدإ والمعاد. ولا تنبني هذه العلاقة على وجه واحدٍ أنطولوجيّ أو معرفيّ، بل هي تشمل الاثنين، ثمّ توحّد بينهما، إذ يقول المولى سبحانه. ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ



أَهْوَنُ عَلَيْهِۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾[١]. إنّ أولى الخطوات على هذا الطريق المنهجيّ في بناء الإنسان، بِبُعده الوجوديّ، ربطُ انتمائه إلى الخلق الذي بدأ اللّه خلقه ثمّ يعيده كأهون ما يكون، وجعلُ الإنسان في مسار النشوء والإعادة الوجوديّين، والإشارةُ إلى أمر يتجاوز كلّ الحراك الفلسفيّ المِتافيزيقيّ دون أن يلغيه، إذ يجعله مفردةً من مفردات القراءة والرؤية الإسلاميّة، ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾، بالحديث عن الأصل الباني لكلّ أصل، والذي يتجاوز كلّ أصل في الوقت الذي يسعى كلُّ أصلٍ للكدح إليه، ثمّ إضفاء طابع القيمة المطلقة على أصل الأصول، ﴿ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾. ومن المعلوم أنّ الوجود حينما يأخذ نسبة القيمة فإنّه يتحوّل إلى حياة كلّ موجود وقوامه، لا أنّه أمرٌ في معقولات المعرفة المشيرة، أو المساوقة، للوجود فقط.

بعد ذلك، تقدّم الآيات طبيعة النشوء الإنسانيّ وتسمّيه بالفطرة الوجوديّة ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَاۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍۚ﴾[٢]، إذ الفطرةُ تحمل معنى الدين أحيانًا، ومعنى قوام إنسانيّة الإنسان حينًا آخر. وهي، هنا، أخذت معنى الإيجاد ليكون المعنى أنّ الذي أوجدكم أوّل مرّة على قوامكم الإنسانيّ الذي يشكّل حقيقة هويّة الرسالة الإلهيّة (الدين)، والذي على أساسه يقوم حُكمُ ربّكم عليكم، هو القادر على تجديد حضوركم في الحياة على نفس ما كنتم عليه، ممّا ظننتم اختفاءه، وهو في حقيقة الأمر الأكثر حضورًا. وهذا ما يوحّد بين معرفة الإنسان في لقائها مع بارئها وفاطرها، وبين صاحب

---

(١) سورة **الروم**، الآية ٢٧.

(٢) سورة **الإسراء**، الآية ٥١.



الوعد بالمعاد لما بدأ وجودًا، كما وما وعد حيثيّة البعد المعرفيّ – السلوكيّ في الإنسان للجزاء أو التجسّم، ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥۚ وَعْدًا عَلَيْنَآۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾[1]. وما الوعد إلاّ طريق الأمل في حراك العباد، في معرفتهم الإيمانيّة وسلوكهم الإلتزاميّ.

بالمحصّلة، فإنّ السُّنّة هي حقيقة اللّه المتجلّيّة في بشريّة الإنسان، بما هو حاضرٌ دائمٌ في الفعل الإلهيّ، وبما هو صانعٌ لقدره المعرفيّ والانتمائيّ على صيغة مسارِ الحياة الفيّاضة، بدوًا ومعادًا، بحكم اللّه سبحانه، بحيث تصبح السُّنّة الإلهيّة هي السند الروحيّ لفعاليّة الروح الإنسانيّ، وهي مسار البيئة الحاضنة لسلوكيّاته وملاكات الحكم عليها.

ثانيها: وضع الحكمة كأصلٍ مؤسّسٍ لحركة الإنسان المَعَادِيّة التي يبنيها في آنات عالمه الدنيويّ الذي يستخلفه اللّه فيه؛ فإذا كان الوعد الإلهيّ هو الأمل الأعلى، فإنّ الأمور ستكون على حسب نصابها الواقعيّ في الدنيا والآخرة، ﴿وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا﴾[2]، ﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾[3]. فإنّ هذا الوعد ليس أمرًا في فراغٍ من القيم، بل هو يقوم على قيمة الحكمة، النافية لكلّ إمكانٍ عبثيٍّ، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[4]. وقد فهم بعض المفسّرين من هذه الآية، أنّ خلق الإنسان بمثابة الهدف والغاية لخلق العالم،

---

(١) سورة **الأنبياء**، الآية ١٠٤.

(٢) سورة **الحجّ**، الآية ٧.

(٣) سورة **التغابن**، الآية ٧.

(٤) سورة **المؤمنون**، الآية ١١٥.



فإذا كان خلق الإنسان عبثًا، فسيكون خلق العالم عبثًا[١]. وإذا كان الإنسان يقع في مفادات هذه الآية القرآنيّة موقع المركز والمحور لكلّ الوجود، بحيث إنّ الحكمة في وجوده تعني حكمة وجود العالم والعكس صحيح، فإنّ فمن الطبيعيّ أن يُثار سؤال، ماذا لو جعل المرء من حياته عبثًا، فهل ذلك يوصل العالم إلى العبثيّة؟

لتدارك مثل هذا الاحتمال تجيء الآيات المَعَادِيّة لتربط قيمة الحكمة بقيمة أخرى هي العدالة، وتدفع بهما من الحياة الدنيا نحو الآخرة، ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ * وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[٢].

وهكذا توثّق النصوص عرى القيم الوجوديّة والإنسانيّة لتبني المعاد على مفاصل الحضور الدنيويّ، حتّى لكأنّما الدنيا مستودع الآخرة المنظور إليها بمفصل خاص، إحاطة الآخرة بالدنيا وجودًا ومعرفةً عبر القيم المؤسِّسة للوجود والحياة ومسار المعرفة والعمل، ﴿ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾.

ثالثها: لدفع هذه القيم المؤسّسة نحو الفاعليّة البنّاءة، تبرز الآيات المَعَادِيّة معالمَ القدرة الإلهيّة في الخلائق، وفعل هذه القدرة في قدر الخلائق من عالم الطبيعة لمسارات التاريخ، لَإشاراتٍ في

---

(١) راجع، محمّد تقيّ مصباح اليزديّ، **دروس في العقيدة الإسلاميّة**، ترجمة محمّد عبد المنعم الخاقانيّ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، لا تاريخ).

(٢) سورة **الجاثية**، الآيتان ٢١ و٢٢.



حقائق مضامين الوجود الإنسانيّ. ثمّ تدفع الآيات، وبقوّة، الإنسان للسير في الأنفس والآفاق والتاريخ، وتُشعل فيه الفكر والتفكّر والتدبّر والذكر:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ * ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾[1]؛ ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[2]؛ ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلًا سُبْحَـٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[3].

وتهدف الآيات القرآنيّة، في هذا الدفع نحو قيم الآخرة، إلى ربط الإنسان بعالمه، بجسده، بالأرض التي هو عليها، ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا * ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾[4].

---

(١) سورة **الحجّ**، الآيات ٥ إلى ٧.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ٢٦٠.

(٣) سورة **آل عمران**، الآية ١٩١.

(٤) سورة **نوح**، الآيات ١٧ و١٨.



فأيّ خللٍ في ربط شؤون المعاد بالدنيا هو خللٌ مُفسدٌ للحياة أو السنّة التي استنّها المولى للمرء في مساره الوجوديّ المعرفيّ والمسلكيّ؛ ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ﴾[1].

وهكذا نخلص إلى القول إنّ المعاد هو الصورة الأخيرة لمبدإ خَلْقِنا وخلق الوجود، ومن دون ملاحظة الوجود في مبدئه ومساره لا يمكن التعرّف على حقيقة المعنى الذي أرادته الرؤية الإسلاميّة، بحيث إنّ الفرد فيها يتجاوز ذاتيّته، ولو تلك التي تعيش فرادة العلاقة مع اللّه، إلى عيش حقيقيّ مع الإنسان بما هو واقع في سنّة اللّه في الاستخلاف للجماعة بما هي جماعةٌ وثاقةِ قيمٍ ونُظُمٍ ومسارات.

---

(١) سورة **القصص**، الآية ٧٧.



المصادر والمراجع

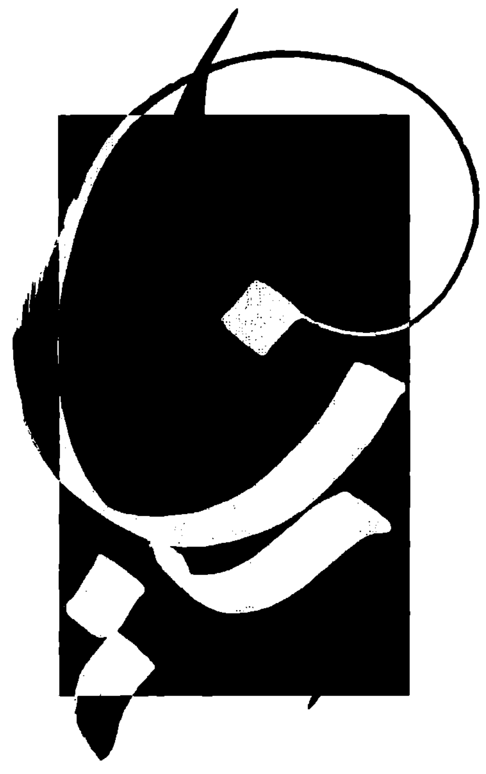
- ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٩٦).
- بول تيليتش، **بواعث الإيمان**، ترجمة سعيد الغانمي، الطبعة ١ (كولونيا – بغداد: منشورات الجمل، ٢٠٠٧).
- بول ريكور، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخيّ**، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتّحدة، ٢٠٠٦).
- جاك دريدا، **صيدليّة أفلاطون**، ترجمة كاظم جهاد (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩١).
- جعفر سجّادي، **قاموس المُصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألّهين**، ترجمة على الحاجّ حسن (بيروت: معهد المعارف الحكميّة، ٢٠٠٦).
- حسام الدين الألوسيّ، «الزمان في الفكر الدينيّ والفلسفيّ القديم»، مجلّة **عالم الفكر** (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، يوليو – أغسطس – سبتمبر ١٩٧٧)، المجلّد ٨، العدد ٢، «**الزمن**».
- حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، الطبعة ١ (جمهوريّة إيران الإسلاميّة: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ١٣٧١هـ. ش.).
- ديديه جوليا، **قاموس الفلسفة**، ترجمة فرنسوا أيوب، إيلي نجم وميشال

أبي فاضل (بيروت: مكتبة أنطوان، باريس: دار لاروس).

- الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، الطبعة ١ (دمشق: دار القلم، ١٩٩٦م؛ بيروت: الدار الشاميّة، ١٩٩٦م).
- زكريا إبراهيم، **مشكلات فلسفيّة - مشكلة الإنسان** (القاهرة: مكتبة مصر، لا تاريخ).
- سيّد محمّد غنيم، «مفهوم الزمن عند الطفل»، مجلّة **عالم الفكر** (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، يوليو – أغسطس – سبتمبر ١٩٧٧)، العدد ٢، «**الزمن**».
- **شرح المُصطلحات الكلاميّة** (مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤١٥هـ).
- صدر الدين الشيرازي، **أسرار الآيات**، تحقيق السيّد محمّد موسوي (طهران: انتشارات حكمت، ١٤٢٧ هـ. ق).
- صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، تقديم وتحقيق سيّد جلال الدين الآشتياني وسيّد حسين نصر (انتشارات انجمن شاهنشاهي فلسفة ايران، ١٣٥٤هـ).
- صدر الدين الشيرازي، **المظاهر الإلهيّة**، تحقيق السيّد جلال الدين الآشتيانيّ (قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات، ١٣٧٧ هـ. ش).
- صدر الدين الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، مع تعليقات للمولى عليّ النوريّ، قدّم له محمّد خواجوي (بيروت: مؤسّسة التاريخ العربيّ، ٢٠٠٣).
- الطباطبائي، **الرسائل التوحيديّة** (بيروت: مؤسّسة النعمان، ١٩٩٩).
- عبد الكريم سروش، **بسط التجربة النبويّة**، ترجمة أحمد القبّانجي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربيّ، ٢٠٠٩).



- كريم حسام الدين، **الزمان الدلاليّ** (القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٢).
- مارتن هيدغر، «مفهوم الزمن»، ترجمة فريق الترجمة والمراجعة في مركز الإنماء القوميّ، مجلّة **العرب والفكر العالميّ** (بيروت: مركز الإنماء القوميّ، خريف ١٩٨٨)، العدد الرابع.
- مايكل أندروز، «إدمُند هُسِرل: أصلُ الزمانِ وتكوُّنُه»، ترجمة محمود يونس، مجلّة **المحجّة** (بيروت: معهد المعارف الحكميّة، ٢٠١٠)، العدد ٢٠.
- محمّد أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، الطبعة ١ (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠١).
- محمّد تقيّ مصباح اليزديّ، **دروس في العقيدة الإسلاميّة**، ترجمة محمّد عبد المنعم الخاقانيّ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، لا تاريخ).
- محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، إشراف وتصحيح الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٧).
- محمّد عليّ الشاه آبادي، **رشحات البحار** (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠١٠).
- محمّد مجتهد شبستري، **قراءة بشريّة للدين**، تعريب أحمد القبّانجي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربيّ، ٢٠٠٩).
- **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، ترجمة خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات (بيروت – باريس: منشورات عويدات، الطبعة ٢، ٢٠٠١).
- نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن**، الطبعة ٤ (بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٨).



الفصل الثالث

الإنسان المتسامي في قيم إلهيّاته المعرفيّة



تمهيد

يتناول هذا الفصل من الكتاب ثلاثة أبعاد ومستويات في مراتب التسامي الإنسانيّ المتماهي مع بنائه المعرفيّ. فالإيمان هو ذاك النحو من السكينة المفضية إلى سؤال عن سبب النزعة نحو مبدإ هذا الوجود الذي يملأ الكيان والإحساس والوجدان. وهو قلق وانهمام فارق السكون والتقليد، نحو السكينة الجادّة في غور ما لا يمكن الدخول إليه إلّا بالإيمان، حتّى إذا اندهشت الذات أعلنت عبوديّتها. والعبوديّة إيقاع من طلاق قيود الإصر والأغلال التي ترمي الإنسان نحو تثاقل أعمًى إلى الحياة الدنيا. وهي عينها الصيغة التي تعود فترسله دونما استمهال نحو الدهشة المولّدة لعبادة أحرار فارقوا منطق العبيد، كما فارقت السكينة، السكون، في الإيمان. ليكون العبد، هنا، خالصًا لوجه الحقيقة. والعجيب في العبوديّة هو هذا التزاوج الحيّ بين واقع الوجود والمعرفة، حتّى لكأنّما المعرفة هي الوجود، والعكس صحيح.

إلّا أنّ هذا الصحيح لا يكتمل إلّا بالمحبّة التي قد نسمّيها «الحبّ الإلهيّ»، وقد نسمّيها، عند اكتمالها إذا ما تجاوزت الذات نحو كلّ ذات، «الرحمة».



لكنّ شرط الاكتمال معرفة الذات، بل وكلّ ذات بالحبّ. وهو لا يكون إلّا بارتباط «الحيرة» مع مبدإ كلّ وجود ومعرفة وذات. وهنا يضطرم التسامي باللانهايات التي لا تلوي على إلّاه، إذ لا غير له. فيصمت العالم والكينونة والوجود في محفل صاحب كلمة «اللّهم زدني فيك تحيّرًا». هو محفل الإنسان الكامل، ومستودع السرّ الإلهيّ، ومظهر كلمات اللّه التامّات. ها هو عقل التكامل الذي أتوخّاه من هذه الحلقات الثلاث التي أرجو أن أبيّن فيها بعضًا من وجوه مقاصد إلهيّات المعرفة.



المقالة الأولى

سؤال الإيمان بين إلهيّات المعرفة وصبغة الله للإنسان

الإيمان تعبير حميم عند أصحاب الأحاسيس المرهفة، ومورد احترام في نفوس غيرهم. تعبير يعيشه الوجدان في الوقت الذي تقصر الأذهان عن معناه وتحديده. إنّه التماعات الروح والوجد والتوق إلى أمر ما. توق إلى أمر لا يشترط فينا أن نعرفه بتمامه، وهذا ما يوقعنا في العجز عن تعريفه.

الإيمان حال منغرسة في أصل جبلّتنا، وتتولّد فينا عند تلاقحنا مع فكرة أو معتقد. لا نملك إلّا أن نشعر به، نركن إليه، وهنا ينبع سرّ معرفتنا المجهولة به، حتّى إذا ما انتقل إلى مداولاتنا بين أنفسنا، أو بين بعضنا، فقدنا القدرة على ضبطه، في الوقت الذي يملأ فينا كينونتنا.

لذا، فإنّ الإيمان سؤال حائر نتيه فيه، ومنه مركز أمن الأنفس وطمأنينتها. سؤال هو أشبه برسول ملائكيّ يلقي في روعك إشارات وأحرفًا فوق الرموز والكلمات، ليحفظ فيك القلق الخلّاق وحقّ الخيار؛ حقّك في أن تبقى على إنسانيّتك على الرغم من اندراجات السرّ الملائكيّ، بل قل السرّ الإلهيّ، فيك.

إنّه الطمأنينة والقلق، الجذب والانسلاخ، المحايثة والتعالي.



إنّه أنت وغيرك. هو السؤال المستسرّ فيك، المعقود بروحك، العاصي على عقلك، الآمن في روعك والقلب. هو الوصال القائم بين إنسانيّة الإنسان وتألّه الإله.

لذا، فقد ننسب الإيمان إلى انعقاد قلب على أمر غير متعالٍ، أو ننسبه إلى المتعالي وحده، لكنّنا في الحالين نستخدم المفردة أو التعبير على نحو المجاز أو المماثلة، لأنّ حقيقة الإيمان تكمن في هذا الوصال بين اللّه والإنسان فحسب، أي في الدين الوحيانيّ فحسب.

انطلاقًا من هنا، فإنّ علينا قبل تقرير أيّ مقاربة نظريّة حول الإيمان أن نتقدّم بخطوات تمهيديّة ثلاث لتلك المقاربة.

الخطوة الأولى: في معرفة الدلالة الخاصّة بمفردة الإيمان، وبالحقل الانطباعيّ الذي ترتبط به. وأقصد بالحقل الانطباعيّ ما تثيره المفردة عند الوجدان ومرايا الذهن من تفرّعات لمفردات ودلالات متشعّبة عنها، أو مفسِّرة لها، ولو على نحو استكمال المعنى.

الخطوة الثانية: البحث عن مصدر السؤال عند الإنسان. فهل هو وليد ما تستفرغه النفس من كوامن؟ أم أنّه وليد القلق والحيرة والدهشة؟ أم أنّه حاجة البحث عن مركز الأمن والاطمئنان؟ وبالتالي، هل تصحّ في الإيمان مقوِّمات وخصائص السؤال الإنسانيّ المسكون بالترحال الدائم؟

الخطوة الثالثة: أن ننظر في الأدبيّات الإسلاميّة كنموذج لدين وحيانيّ لازَم بمشروعه الإنسان في مراحل حياته كلّها الدنيويّة منها والأخرويّة، المرتبطة منها بالإله أو المجتمع والسياسة والإنسان، وذلك لنرى كيف يتمظهر معنى الإيمان في الدين الوحيانيّ، عسى أن يُفسح لنا الأمر مندوحة التعرّف إلى الإيمان خارج الدين.



الخطوة الأولى: الإيمان وحقل الدلالة الانطباعيّة

إنّ معرفة أيّ مفهوم - أو فكرة أو مفردة - يحتاج إلى استجلاء البعد اللغويّ في معرفته، لا سيّما حينما نتحدّث عن الانطباع الدلاليّ له، وهو ما يسمّيه البعض بالتبادر، أو سبق المعنى إلى الذهن. وبمراجعة لمعنى الإيمان تبيّن أنّ الكلاميّين جعلوا، في أحيان كثيرة، المعنى اللغويّ لهذه الكلمة مرجعًا في نزاعاتهم.

وبالعودة للّغة، فلقد أشار صاحب **كتاب العين** إلى أنّ «الأمان، إعطاء الأمَنة. والأمانة نقيض الخيانة، والمفعول مأمون وأمين. ومؤتمن من ائتمنه. والإيمان: التصديق نفسه. والتأمين من قولك: آمين، وهو اسم من أسماء اللّه. و[يُقال] ناقةٌ أمون، وهي الأمينة الوثيقة»[١].

ويعتقد صاحب **تهذيب اللغة** أنّ الإيمان مصدر آمَن يؤمن إيمانًا فهو مؤمن. وينقل اتّفاق أهل اللغة وغيرهم «أنّ الإيمان معناه التصديق»[٢].

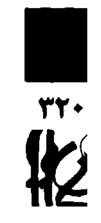
ثمّ يؤكّد أنّ «الأصل في الإيمان الدخول في صدق الأمانة التي ائتمنه اللّه عليها، فإذا اعتقد التصديق بقلبه كما صدّق بلسانه، فقد أدّى الأمانة وهو مؤمن، ومن لم يعتقد التصديق بقلبه فهو غير مؤدٍّ للأمانة التي ائتمنه اللّه عليها، وهو منافق [...]»[٣]. وأورد عن

---

(١) الخليل ابن أحمد، **معجم العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرّائي، الطبعة ٢ (طهران: مؤسّسة دار الهجرة، ١٤٠٩ هـ/ ١٩٨٩م)، الجزء ٨، الصفحة ٣٨٩.

(٢) الأزهري، **تهذيب اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون (مصر: وزارة الثقافة، ١٩٦٤ - ١٩٧٦م)، الجزء ١٥، الصفحة ٥١٣.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ١٥، الصفحة ٥١٤.



الخليل، أنّ الإيمان هو الطمأنينة، كما فصّل في القول ليعتبر أنّ المؤمن من أسماء اللّه الذي آمن أولياءه من عذابه، وآمن الخلق من ظُلمه، وهو الذي يصدُق عبادَه ما وعدهم.

ومن لا إيمان له هو من لا عهد له بالصدق ولا يُستأمن. و[المؤمن] عند بعضهم هو الثقة. واللافت هو شرحه الآية ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾[1]، إذ نقل عن بعضهم أنّ معناها الفرائض، إلاّ أنّه يتبنّى أنّ الأمانة، ها هنا، «النيّة التي يعتقدها الإنسان، لأنّ اللّه ائتمنه عليها، ولم يظهر عليها أحدًا من خلقه، فمن أضمر من التوحيد مثل ما أضمر فقد أدّى الأمانة»[2].

أمّا صاحب **مفردات ألفاظ القرآن**، الراغب الأصفهاني، فقد ذهب إلى أنّ أصل الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف، والأمن والأمانة والأمان في الأصل مصادر، ويُجعل الأمان تارةً اسمًا للحالة التي يكون عليها الإنسان في الأمن، وتارةً اسمًا لما يؤمن عليه الإنسان.

وعنده أنّ الإيمان يُستعمل تارةً اسمًا للشريعة التي جاء بها محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، ومن ذلك ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ﴾[3]، وتارةً يُستعمل على سبيل المدح، ويراد به إذعان النفس للحقّ على سبيل التحقيق، وذلك باجتماع ثلاثة أشياء: تحقيق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بحسب ذلك بالجوارح؛ «إلّا أنّ الإيمان هو التصديق الذي معه أمن»[4]؟

---

(١) سورة **الأحزاب**، الآية ٧٢.

(٢) **تهذيب اللغة**، مصدر سابق، الجزء ١٥، الصفحة ٥١٦.

(٣) سورة **المائدة**، الآية ٦٩.

(٤) الراغب الأصفهاني، **مفردات القرآن الكريم**، الطبعة ٢ (طهران: دفتر نشر =



ومن المفيد هنا، أن ننقل ما ذكره المتكلّم واللغويّ صاحب كتاب **رياض السالكين** من أنّ الإيمان إفعالٌ من الأمن الذي هو خلاف الخوف، ثم استُعمل بمعنى التصديق، فالهمزة فيه إمّا للصيرورة، كأنّ المصدِّق صار ذا أمن من أن يكون مكذّبًا، أو للتعدية كأنّه جعل المصدّق آمنًا من التكذيب والمخالفة. ويُعدّى بالباء لاعتبار معنى الإقرار والاعتراف نحو ﴿يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾[1]، وباللام لاعتبار معنى الإذعان نحو ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾[2]، هذا معناه اللغويّ.

وأمّا في الشرع فقيل: هو المعرفة. وقيل: هو كلتا الشهادتين. وقيل: هو التصديق معهما. وقيل: هو إعمال الجوارح. وقيل: هو مجموع الثلاثة، فهو التصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان. وقيل: هو التصديق باللّه ورسوله وبما جاء به إجمالًا، والولاية لأهلها. وهو الحقّ لدلالة الآيات والأخبار عليه، نحو قوله تعالى ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾[3]، ﴿وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾[4]، ﴿وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾[5]؛ فهذه دلّت على أنّه أمرٌ قلبيّ. وقوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[6] دلّ على التغاير. وقول رسول اللّه صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ: «يا معشر من أسلم بلسانه، ولم يخلص الإيمان إلى قلبه،

= كتاب، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م)، الصفحة ٢٦.

(١) سورة **البقرة**، الآية ٢.

(٢) سورة **يوسف**، الآية ١٧.

(٣) سورة **المجادلة**، الآية ٢٢.

(٤) سورة **الحجرات**، الآية ١٤.

(٥) سورة **النحل**، الآية ١٠٦.

(٦) سورة **العصر**، الآية ٣.



لا تذمّوا المسلمين»[1]. وقول الصادق عَلَيهِالسَّلَامُ: «الإيمان وقر في القلب، والإسلام ما عليه المناكح»، دلّت على محلّيّة القلب للإيمان ومغايرته للعمل، على أنّ كون الإيمان عبارة عن التصديق المخصوص المذكور لا يفتقر إلى نقله عن معناه اللغويّ الذي هو التصديق مطلقًا؛ فإنّه يستلزم النقل وهو خلاف الأصل.

ويفتح نقاشًا حول أنّ ما قيل عن تركّب الإيمان من التصديق والإقرار والعمل هو خلط بين أن يكون الإقرار جزءًا من الإيمان أو مقدّمةً له، وبين أن يكون العمل شرط الإيمان أو جزءه. والحاصل عنده أنّ التصديق هو الإيمان، وأنّ ما عداه إمّا شروط أو مقدّمات[2].

والنتيجة التي يمكن لنا أن نخلص إليها بخصوص الدلالة اللغويّة تضع أمامنا جملة مفاتيح أساس منها: الإيمان والإسلام، واليقين، والتصديق، والاعتقاد، والعقل، والقلب، والجوارح، والإقرار، والطمأنينة، والأمانة، والأمن، والمؤمن (اسم اللّه)، والمؤتمن، والمصدَّق والمصدِّق، والآمن.

وهكذا، فالإيمان هو حفظ أمانةٍ يورث أمنًا وتصديقًا بعد التسليم المبنيّ على الاعتقاد بجذره التصديقيّ المورِث للسكينة والطمأنينة.

---

(١) الكليني، **الكافي**، تحقيق علي أكبر الغفّاري، الطبعة ٤ (طهران: دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٥ هـ. ش/١٩٨٦م)، الجزء ٢، الصفحتان ٣٥٤ و٣٥٥.

(٢) السيّد عليّ خان الحسيني الشيرازي، **رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين صلوات اللّه عليه**، الطبعة ٢ (قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤١٣هـ)، الجزء ٣، الصفحات ٢٦٦ إلى ٢٧٠؛ وانظر، كذلك، المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٥١٦؛ الجزء ٦، الصفحة ١٥٣.



ويبقى السؤال، هل هذا التصديق مبنيّ على الطمأنينة النفسيّة ولا دخالة للفهم فيه؟ أم أنّه تصديق معرفة يورث طمأنينةً؟ ثمّ لو كان موقع الإيمان تصديق القلب، فهل للقلب دخالةٌ في الفكرة أم الوجدان؟ وهل من طبائع القلب التقلّب والتردّد بين الأمور، أم الثبات والسكون؟ وبلحاظ البعد الدينيّ في مسألة الإيمان، ماذا لو كان القلب مصدِّقًا بأمرٍ أعلن اللسان خلافه، أو قام المرء بعمل يناقض إيمانه، فهل يبقى المؤمن على إيمانه؟

المهمّ في هذه المرحلة من المبحث التأكيد على أنّ الإيمان هو تصديقٌ قلبيّ، يتخصّص بمميّزات مضمرة و معلنة ليصحّ القول بالنسبة لحامل هذا التصديق أنّه مؤمنٌ أو غير مؤمن.

وهذا يعني أنّ علينا التفرقة بين الإيمان ومندرجاته، وبين المؤمن وشروط تحقّق هذه الصفة فيه.

ولاستكمال تصوّرنا حول الإيمان والدلالات التي يطبعها فينا، أو التي هي بالأصل منطبعة عندنا، ولمقاربة هذه الأسئلة الآنفة الذكر وغيرها، فإنّه من المفيد أن نستكمل حلقة التعرّف إلى بعض مصادر الدلالات الانطباعيّة. ومن هذه المصادر اللازمة «الكلاميّات الإسلاميّة» لما لها من دور في التعريف اللغويّ عند بعض الباحثين، ولما لها من تأثير في المناخ الثقافيّ الموحي بالمعنى والمدلول. وسنرفق هذا الجانب ببعض المباحث التي تشكّلت في بعض الكتب العقائديّة «الكلاميّة».

فقد أوردت الكتب الكلاميّة جملة تعريفات للإيمان منها أنّه قولٌ وعمل يزيد وينقص؛ أو هو التصديق بالله. وعن بعضهم، أنّه الإقرار باللسان خاصّةً، وليس في القلب شيء، أو هو معرفة



بالقلب، فقسَّم بعضهم الإيمان على ضربين: «إيمان قديم، وإيمان محدث؛ فالقديم إيمان الحقّ - سبحانه - لأنّه سمّى نفسه مؤمنًا، والإيمان المحدث إيمان الخلق».

وذهب الكراميّة إلى أنّه إقرار وموافقة بقول بلى في الذرِّ الأوّل حين قال اللّه للناس ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾[1].

أمّا عند الأشعريّة فإنّ الإيمان هو التصديق للّه ولرسله في أخبارهم. ولا يكون هذا التصديق صحيحًا إلّا بمعرفته. أمّا المعتزلة فاعتبروا أنّه الطاعات والواجبات جميعًا مع اجتناب الكبائر.

ونُقل عن الإماميّة، أنّه التصديق بالقلب واللسان والعمل بالجوارح. وبهذا جاء عن صاحب **شرح تجريد الاعتقاد** أنّه التصديق بالقلب واللسان.

واشترط صاحب **مفتاح الباب**، أنّه التصديق مع المعارف الخمس الأصوليّة بالدليل، فقد شرط الدليل على إثبات الأصول إضافةً للتصديق حتّى يثبت موضوع الإيمان[2].

وهكذا يتّضح ارتباط الإيمان عند الكلاميّين المسلمين بالعقيدة، بل إنّ بعضهم ربطه بالشريعة نفسها وترقّى ليربطه بالأمور العمليّة، بالمسلك الشرعيّ. ومن الملاحظ في تعريف الكلاميّين غياب البعد الأخلاقيّ عن تحديد الإيمان ومدلوله ومعناه.

---

(١) سورة **الأعراف**، الآية ١٧٢.

(٢) لمراجعة هذه الآراء كلّها، انظر، **شرح المصطلحات الكلاميّة**، الطبعة ١ (طهران: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٩٩٤)، الصفحة ٤٧ وما بعدها.



إلّا أنّ البحث الكلاميّ - العقائديّ، عندما أخذ طابع التفسير والتأويل للإيمان، اكتسب أبعادًا جديدةً منها ما ساقه الفيض الكاشاني في **الحقايق في محاسن الأخلاق**، إذ ذهب إلى القول إنّ «مرجع الإيمان إلى العلم؛ وذلك لأنّ الإيمان هو التصديق بالشيء على ما هو عليه، ولا محالة هو مستلزم لتصوّر ذلك الشيء، وهما كذلك معنى العلم»، ثمّ يتابع:

«الإيمان إنّما يكون بقدر العلم الذي به حياة القلب، وهو نور يحصل بالقلب بسبب ارتفاع الحجاب بينه وبين اللّه جلّ جلاله، ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[1]. وهذا النور قابل للقوّة والضعف والازدياد والنقص كسائر الأنوار، ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾[2]. كلّما ارتفع حجابٌ ازداد نورًا، فيقوى الإيمان ويتكامل إلى أن ينبسط نوره فينشرح صدره، ويطّلع على حقائق الأشياء، ويتجلّى له الغيوب، ويعرف كلّ شيء في موضعه. فيظهر له صدق الأنبياء في جميع ما أخبروا [...] وينبعث من قلبه داعية العمل بكلّ مأمور، والاجتناب عن كلّ محذور، فيصاب إلى نور معرفة أنوار الأخلاق الفاضلة والملكات الحميدة، ﴿يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم﴾[3]، ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾[4]، وكلّ عبادة تقع على وجهها تورث في القلب صفاءً»[5].

(١) سورة **البقرة**، الآية ٢٥٧.

(٢) سورة **الأنفال**، الآية ٢.

(٣) سورة **الحديد**، الآية ١٢.

(٤) سورة **النور**، الآية ٣٥.

(٥) الفيض الكاشاني، **الحقايق في محاسن الأخلاق**، تحقيق إبراهيم الميانجي، =



«فأوائل درجات الإيمان تصديقات مشوبة بالشكوك [...]، وأواسطها تصديقات لا يشوبها شكّ ولا شبهة [...]، وأواخرها تصديقات كذلك مع كشف وشهود وذوق وعيان ومحبّة كاملة للّه سبحانه وشوق تامّ إلى حضرته المقدّسة»[١].

إلى أن يختم بالقول:

«ومن أسلم وجهه للّه في جميع الأمور من غير غرض وهوًى واتّبع إمام زمانه أو نائبه الحقّ، آتيًا بجميع أوامره ونواهيه في غير توانٍ ولا مداهنة فإن أذنب ذنبًا استغفر من قريب وتاب، أو زلّ قدمه استقام وأناب، فهو المؤمن الكامل الممتحن»[٢].

يمثّل هذا النصّ واحدًا من أهمّ ما يمكن التوافر عليه من نصوص عقائديّة انطلقت من قاعدة كلاميّة لغويّة (الإيمان = التصديق) لتعيد التصديق إلى علم، والعلم إلى معرفة، والمعرفة إلى نور مصدره اللّه، بسياق يوائم بين البحث والتحقيق العرفانيّ المستند إلى النصوص المقدّسة من قرآن وحديث، فيدخل في نظامه التفسيريّ للإيمان الحضور القلبيّ والملكات الأخلاقيّة وانبعاثات النور الإلهيّ في سرّ النوايا الصادقة المنعكسة على صفحة المسلك العمليّ، مع حفظ مستمرّ ودائم لربط هذا الحراك الفعّال للنور الإيمانيّ بالشريعة النصّيّة (القرآن والحديث)، والشريعة الناطقة المتمثّلة بما أسماه «الإمام المعصوم أو نائب الإمام»، ليبني

= الطبعة ٢ (بيروت، ١٩٧٩)، الصفحة ٤٣٧.

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٤٠.



ناظم الإيمان على:

١. اللطف الإلهيّ (روح الإيمان)؛

٢. المعتقد الإيمانيّ والشريعة الإيمانيّة؛

٣. التجربة الإيمانيّة؛

٤. الموجِّه الإيمانيّ (وهو معيار صراطيّة الإيمان: المعصوم ومن يمثّله)؛

٥. الأخلاق الإيمانيّة وهي منظومة القيم التي ينضح بها قلب المؤمن وسرّه وفعله.

لكن بقي التحليل أو التفسير هذا قاصرًا عن التمييز بين الإيمان والمؤمن، ما خلا تلك الإشارة السريعة التي فصلت بين ثبات أصل الإيمان في القلب، وزلل العمل أو الخُلُق عند المؤمن، والعودة عن الزلل والخطيئة بالتوبة والإياب إلى اللّه.

أمّا الإشارة إلى كون الإيمان حالةً أو قيمةً إنسانيّةً تنطبق على المؤمن وغيره، فقد برزت عند ابن عربي الذي عرَّف الإيمان بالقول: «أمّا الإيمان فهو أمرٌ عامّ، وكذلك الكفر الذي هو ضدّه. فإنّ اللّه قد سمّى مؤمنًا مَن آمن بالحقّ وسمّى مؤمنًا من آمن بالباطل، وسمّى كافرًا من يكفر باللّه وسمّى كافرًا من يكفر بالطاغوت». إلّا أنّه يعود ليعتبر أنّ الإيمان

«استقرار القلب وطمأنينة النفس بعد الحيرة التي تتنقّل به من معبود إلى آخر وهو يسعى لتحصيل الحقيقة، فلمّا يعلم اللّه صدق قصده يفيض النور الهادي والمؤمن على قلبه ليستقرّ وتطمئنّ نفسه. فتنبسط حينها الجوارح بالعبوديّة».



لكنّ هذا النور ليس نهاية المطاف، بل هو بداية التوجّه نحو المعرفة، معرفة المولى والمعشوق سبحانه.

ويعطي ابن عربي للإيمان بُعد الباب المفتوح على معرفة الذات والأسماء: «وليس المؤمن سوى المصدّق بأحديّة الكثرة الإلهيّة لما عليه من الأسماء الحسنى والأحكام المختلفة»[1]. ولا يستند المؤمن إلّا على ما يأتيه من ربّه. لذا، فإنّه يتساوى عنده الخوف والرجاء، أي كلّ حال ترد عليه، لأنّ الوارد هو من عند من يصدق ويثق به من عند اللّه سبحانه.

وهكذا يستغرق العارف بحال من الفرديّة الهائمة بالذات والأسماء، ولا يعطي كثير بال للأمور المشيرة إلى مثل هذه المعرفة، لأنّ الأمور المشيرة إليها من أخلاق وأعمال هي أثرٌ لأصل هو العرفان.

وعليه، فالمؤمن هو المستغرق، أمّا الإيمان فهو حال قابلة للزيادة والنقصان، وللتفرّع أو التوزّع بين المؤمن والكافر، وتنتقل إلى الذات حينما تستقرّ في قلب ينفتح على كلّ وارد.

ولا ينبغي أن يفوتنا هنا ما استفاده بعض التأويليّين من صياغة ابن عربي – الذي يعتبر الإيمان تارةً نورًا من اسم الهادي واسم المؤمن، وتارةً أخرى حالةً نفسيّةً – لينطلقوا بالقول إنّ الإيمان مجرّد نزوع بشريّ نحو مجهول نسمّيه بأسماء عدّة. وحينما يؤثّر هذا النزوع في صياغة حياتنا، نكسبه طابع القيم، أو الأخلاق، أو الثقافة، وأحيانًا ننسبه إلى مطلق متعال. إلّا أنّ هذه المقولة بحقيقة أمرها إسقاط على عبارات ابن عربي التي لا يمكن فهمها خارج نظامه العرفانيّ

---

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكّيّة** (بيروت: دار صادر)، الجزء ٤، الصفحة ١٧٦.



الخاصّ، والقائم على وحدة الوجود الشخصيّة التي يقدّمها ابن عربي من منطلق المبدإ الأحديّ الذي يفيض على هياكل الوجود وجودًا يتمظهر فيه الأحد بالحقائق والقلوب والقيم والمعاني. لذا، فليست الحالة النفسيّة إلّا مظهرًا لظهور حاكميّة اسم المؤمن، وهو اسم من أسماء الذات الإلهيّة. فمشكلة المعاصرين الذين يبنون تأويلاتهم على صياغات منهجيّة حديثة أنّهم يقرّرون النتائج وفق مبدإ الجمع بين المتضادّات لإحداث لون لا هو هذا، ولا هو ذاك.

إلّا أنّ اهتمام العرفاء من أتباع الشيخ الأكبر لا يعفينا من الوقوف عند ما نلحظه من اقتصارهم على الجانب المعرفيّ الفردانيّ والخاصّ، وعدم اقترابهم إلى العلاقة بين الإيمان بما هو تصديق أو نور، وبين نظام القيم الإسلاميّ، ونظام السلوك العباديّ في مسارات التعبّد والعمل الحياتيّ. وهو ما خالفهم فيه الفيض الكاشاني الذي استحضر اللغة والكلام والعرفان من دون أن يفارق مواقع القيم الأخلاقيّة والعمليّة، ما يجعلنا نتساءل عن السبب، وهل هو كامن في كونه أخباريًّا؟ أم لأنّه شيعيّ؟ أم لأنّ منهجه في البحث العقائديّ تكامل فيه العقل والنصّ والتجربة؟

لذا، فقد ألفينا دلالات المعنى لديه حاكت الانطباع العامّ لفهم الإيمان بأنّه وثاقة تصديق بين الإنسان والفكرة؛ والانطباع الإسلاميّ الخاصّ بأنّه وثاقة تصديق لعهد الوصال بين المسلم ومصدر وجوده الذي هو اللّه سبحانه.

الخطوة الثانية

هل يقبل الإيمان، بما هو تصديق، طرح السؤال حول ما يصدّقه



المؤمن من معتقد، أو مبدإ، أو أيديولوجيا، أو رأي؟ وهل شرط الطمأنينة رفض التردّد والانهمام والقلق؟

يقول ابن عربي في **تذكرة الخواصّ**:

«إنّ العبد لمّا كان طالبًا لربّه متردّدًا في طلبه مرّةً إلى الوثن، ومرّةً إلى الشمس والقمر، ومرّةً إلى النيران، وهو في ذلك كلّه متحيّر، لا يستقرّ ولا يسكن، فلمّا علم اللّه منه صدق القلب أفاض على قلبه نور الهداية فاستقرّ القلب واطمأنّت النفس»(١).

فالإيمان قصدٌ في طلب الربّ، وبحث يجريه المؤمن القاصد بين أرباب محتملة، بحث يتردّد فيه بين مفترضات عديدة يصيب فيها أو لا يصيب، لكنّه يبقى عند كلّ حال على صدق المقصد والمطلب، ولا يخرج من تردّده وسؤاله وحيرته إلّا بلطف من اللّه الذي يهديه بنور الاستقرار والطمأنينة، فيضيء قلبه وتنشرح نفسه.

لذا، فإنّ لدينا هنا:

١- قصدٌ نفسانيّ نابع من ذات نحو أمرٍ ما؛

٢- وذات مهجوسة بما يعتريها من حالات تدفع بها نحو البحث عن حالٍ واستقرار؛

٣- وحال لا تتوفّر عند الذات إلّا بالارتباط بذاك المقصود الذي نبحث عنه، والذي يُنشئ المطلب، ويوفّر مقتضيات المقصد، والذي قد يسمّيه البعض كمالًا، أو قيمةً، أو متعاليًا،

(١) انظر، سعاد الحكيم، **المعجم الصوفيّ**، الطبعة ١ (بيروت، ١٩٨١)، الصفحات ١٣٣ إلى ١٤١.



وتسمّيه الأدبيّات الإسلاميّة «الربّ»، بما تحمله كلمة الربّ من معاني المالك، السيّد، المدبّر للأمر وللعباد؛

٤- وليتحوّل القصد إلى المقصد ينبغي أن يحرز الخيار؛

٥- والخيار يحتاج إلى إرادة واعية وثابتة؛

٦- ولا يصح ذلك كلّه إلّا بالبحث والتردّد بين الخيارات إنفاذًا للوعي والإرادة، وفي هذا البحث لا غنًى عن السؤال.

ما يعني أنّ السؤال، كما الإرادة، كما الفهم والوعي، شرط الإيمان اللازم - حتّى لا نقول علّة الإيمان.

وليس الإيمان الدينيّ، أو الوحيانيّ، شيئًا خارج الذات الإنسانيّة، بل هو ما جُعلت عليه الذات في أصل فطرتها والتي ما إن تلمح نداءات الوحي حتّى ترتبط به تصديقًا بنور هديه ومضامين تعاليمه، ﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَٰنِ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّا ۚ﴾[1].

إنّه التوق النابع من القلب نحو مسالك الحرّيّة الواقعة خارج كلّ رقابة أو أسر هوًى، ذلك أنّ مقصودها خارج حدود الرقيب من الأوضاع المجتمعيّة والحالات.

والسؤال الذي يرافق هذا التوق على الدوام هو «متعلّق الإيمان». ويعود نوع السؤال إلى أمرين اثنين:

---

(١) سورة **آل عمران**، الآية ١٩٣.



أ. الأوّل، المؤمن

أي الشخص الذي تحلّى بالإيمان، وهل هو ممّن يودّ الركون إلى مرجعيّته العقيديّة والدينيّة دونما استفهام، أي عن تقليد واتّباع. وهنا، وإن كان السؤال باهتًا ضعيفًا إلّا أنّه يبقى حاضرًا على الدوام، ليستفسر عن الكيفيّة التي على المؤمن اتّباعها في مساره الإيمانيّ العقائديّ والتشريعيّ. وقد يكون الشخص من أهل الرؤية والفهم والدليل، وهو بذلك يعمل على معرفة علل المعتقدات التي يريدها، بل وهو، وإن كان يُصدِّق بالإجماع أصل الديانة التي يلتزمها، إلّا أنّه يذهب بالسؤال إلى مناحٍ ثلاث:

أوّلها، التعليليّ، لمعرفة تفاصيل المعتقدات وعن أيّ دليل أو قناعة تصدر.

ثانيها، كيف يجتهد في تبيان مقاصد معتقداته ومستلزماتها، بل والصورة التي ينبغي أن تكون عليها فيما يرتبط بالعقليّات المعاصرة لزمن المؤمن، بحيث يوائم بين ما هو أصيل من معتقدات، وبين ما هو معاصر من أفكار وقناعات.

ثالثها، يمضي السؤال إلى الكشف عن المقصد نفسه، أو بمعنًى آخر الكشف عن صلاحيّة متعلّق الإيمان، وهل تتوفّر فيه قوّة الإيمان. وهذا النحو من السؤال يتّسع في فعّاليّاته ومنابعه ليشمل دائرة الفهم الموجودة بالصنف الثاني، والإقرار المستلزم للبحث عن كيفيّة المتوفّر في الصنف الأوّل. إلّا أنّه يتجاوزهما ليصدر عن عمقنا الوجوديّ، عن الإنسان منّا بما هو إنسان. ولو أردنا صياغة مفردة تعبّر عن مثل هذا السؤال الكلّيّ الحضورِ فينا والنابع من كلّيّ الإيمان الذي يتملّك أصحاب هذه المرتبة، لكانت هذه المفردة حسب



الأدبيّات الإسلاميّة هي «الحمد»، وهو الذي قال فيه الإمام زين العابدين، عَلَيْهِ السَّلَامُ، في **الصحيفة السجّاديّة**:

«والحمد للّه الذي لو حبس عن عباده معرفة حمده على ما أبلاهم من مننه المتابعة، وأسبغ عليهم من نعمه المتظاهرة، لتصرّفوا في مننه فلم يحمدوه، وتوسّعوا في رزقه فلم يشكروه، ولو كانوا كذلك لخرجوا من حدود الإنسانيّة إلى حدِّ البهيميّة، فكانوا كما وصف في محكم كتابه ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[1]. والحمد للّه على ما عرَّفنا من نفسه، وألهمنا من شكره وفتح لنا من أبواب العلم بربوبيّته، ودلّنا عليه من الإخلاص له في توحيده، وجنّبنا من الإلحاد والشكّ في أمره»[2].

فالصادر من السؤال الإيمانيّ هنا، يعايش حضور متعلّق الإيمان (اللّه)، فيعيشه في كلّ مورد من حياته الإيمانيّة صلةً لا انقطاع فيها، تستوجب انكشاف المعرفة به عند الملمّات وعند النِّعَم، ويفتح بها بصائر القلوب على موارد الرزق، من لقمة العيش إلى نفحات العطايا الإلهيّة المخبوءة في طيّات الدهر، الظاهرة بآنات من الزمن. وتوتّر سؤال الحمد لا يُعبَّر عنه بأدوات التعقّل والبيان، بل بأصل الجعل الفطريّ الذي لولا حضوره لغلبت طبيعة الحيوانيّة بالعيش الاعتياديّ، على طبع الإنسانيّة الخلّاق الساعي نحو الكمال.

---

(١) سورة **الفرقان**، الآية ٤٤.

(٢) الإمام علي بن الحسين زين العابدين، **الصحيفة السجّاديّة في الموسوعة السجّاديّة (الدراسة السنديّة، البيبليوغرافيا، النصّ)**، الطبعة ١ (بيروت: معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٦م)، الدعاء ١، الصفحة ٢٤٨.



من هنا، فنحو السؤال الإيمانيّ لا يتّجه نحو الفراغ، ولا يصدر عن القلب، أو عن الشكّ الانعداميّ، بل ينبع من ظاهر ساكن يعجّ بالانهمام للكدح نحو الطمأنينة الخلّاقة. وعندما أقول خلّاقيّة الطمأنينة فإنّها تلك التي لا تقف عند حدّ ومرتبة، ولا تكتفي بنحو من اليقين، أو شكل من التسليم، ذلك أنّها ممزوجة بأصول وتفرّعات من القيم، كشفت عنها الأدبيّات الدينيّة، والإسلاميّة بنحو خاصّ، بحيث تخترق جُدُر العزلة نحو العمل، وجدر الصمت نحو الإبلاغ، وجدر الرهبة نحو الزهد، وجدر ثنائيّة الدنيا – الآخرة نحو الدين.

ومن مجموع هذه المناحي من الأسئلة يتصنّف لدينا أنواع أو صنوف أهل الإيمان، أي ما يُسمّى «المؤمن»، بين التقليديّ والعالم والعارف.

ومن المفترض أن نميِّز بين الإيمان والمؤمن، لأنّ الإيمان هو الإيمان، أمّا المؤمن فإنّه المتشكّل بحسب طبيعته وقابليّاته ومكتسباته بالإيمان.

وإلى هنا، نكون قد تحدّثنا عن «الأنا – المؤمن»، أي حضور الذات في الإيمان، ومدى تأثيرها في السؤال، لنخلص إلى أن ثمّ شبهًا واضحًا بين السؤال عند أصحاب التعبُّد الدينيّ، والذين يؤدلجون قناعاتهم وأفكارهم فيتشكّلون كجماعات حزبيّة، أو نظاميّة سياسيّة، أو غير سياسيّة، تعمل على التمايز بأن تضفي على نفسها طابع العلمانيّة. كما أنّ هناك شبهًا بين أصحاب العلميّة الدينيّة واتّجاهات الفلسفة والمناهج البحثيّة في الارتباط بكلّيّ الفكرة، والبحث النقديّ المتسائل على الدوام حول علل الفكرة وتفرّعاتها ومقارناتها.



إلّا أنّ الصنف الأخير لا يتوفّر إلّا لدى أهل الإيمان الوحيانيّ؛ أي المؤمن العارف الذي يحضر عند الحقيقة حضور متابعة لا حضور اتّباع، أو غياب يتمايز بالثنائيّة ليبني الحدود والفواصل المقولاتيّة المفهوميّة.

ب. الثاني، موضوع الإيمان ومتعلّقه

إذا كان الإيمان هو التصديق، أو انجذاب النفس انجذابًا فطريًّا نحو موضوع ما، فلا بدّ لنا من معرفة أنواع الموضوعات التي تحمل طاقة جذب لهذا الوازع الفطريّ. إذ إنّ بعض الموضوعات قد لا يكون محلًّا أو موردًا لتعلّق الإيمان فيه، لكنّنا، وبسبب صنوف من الوهم الذي قد يعترينا، قد نحسب هذا الموضوع أو ذاك متعلّق الإيمان. من ذلك، على سبيل المثال، القواعد الخاصّة بالعلوم الافتراضيّة، فهي سند علم، أو مستند معرفة، إلّا أنّها لا تمتلك قابليّة ربط الوازع الإيمانيّ بها.

لذا، فكلّ مسمّى إيمان بموضوع هو الرياضيّات أو المنطق أو غير ذلك، وإن كان بالغ الأهمّيّة العلميّة، إلّا أنّه لا يشكّل متعلّق إيمان. ولو فرضنا جدلًا أنّ أحدًا ما قد اعتبر أنّه يؤمن بهذه القواعد، ونتائج مستلزماتها، وتفريعاتها، فهو استخدام لمفردة في غير دلالتها الانطباعيّة الاستعماليّة، إذ الإيمان، هنا، بمعنى التصديق العلميّ، وهو غير التصديق الإيمانيّ.

وحتّى لا ننجرّ بتفاصيل التسمية لتمييز ما هو قابل من موضوعات ليكون متعلّق الإيمان، وما ليس بقابل لذلك، من المفيد أن نحدّد الخصائص التي ينبغي أن تتوفّر في أيّ موضوع حتّى يجذب الوازع الإيمانيّ. وبهذا المعنى يمكن القول إنّ كلّ ما يرتبط



بمبدإ وجودنا الإنسانيّ، أو يمثّل مصير هذا الوجود فإنّه يصلح لأن يكون موضوع إيمان. ويمكن أن نضيف أمرين إلى هذه الفرضيّة.

أوّلهما، الرؤية الناتجة عن هذا المبدإ والمصير.

وثانيهما، الطرق والمسالك التي تحقّق فعّاليّة الموضوع مورد علقة الإيمان.

لذا، فلو أردنا أن نبني مثالًا واضحًا لهذا الإيمان، فلن نجد أصلح من الدين كمصداق أكمل للإيمان، أو إن شئت فقل للتصديق الإيمانيّ. حتّى إذا ما حدّدنا المصداق الأكمل أمكن لنا مقاربة أهليّة كلّ موضوع ليكون متعلّق الإيمان بمقدار مشابهته للدين.

أمّا السبب في ذلك، فلأنّ الدين، أيّ دين، إنّما يمثّل الإجابة الواضحة عن منشإ وجود الإنسان والخلائق، كما أنّه يمثّل الإجابة عن مصير كلّ فردٍ من الناس، وهو يقارب هذه الإجابة برؤية غيبيّة أو وحيانيّة تقوم على جملة من ركائز القيم البانية للمعتقد والدافعة نحو الالتزام بالمسلك العلميّ الذي يرسمه الدين نفسه كطريق يقرِّب المرء من علّة وجوده، ويصالحه مع غاية هذا الوجود.

وهكذا، فقد نرى أيديولوجيّات لا - وحيانيّة مبنيّة على أصالة الفرد، وهي تلهج في ثناياها كلّها بالبحث عن مآل الخلاص من راهن القلق والألم والشيخوخة والموت، شبيهةً في إيمانيّاتها بالإيمان الدينيّ، وقد نجد أيديولوجيّات إلحاديّةً تقوم على معالجة مسار التاريخ التطوريّ الدافع بالإنسان نحو نهاياته المثلى، هي شبيهة في بعض وجوه إيمانيّاتها بالدين الوحيانيّ والإيمان الدينيّ. بل يمكن لي القول: إنّ كلّ فلسفة، أو رؤية إنسانويّة، إنّما أخذت في نظام بنيتها



الفكريّة منظومة الإيمان، ولو بمعنًى من المعاني الدينيّة.

والسؤال هنا عند كلّ من هذه الاتّجاهات سؤال إيمانيّ بلا شكّ، لكنّه يتفاوت بحسب طبيعة المصير أو التعليل الذي تحتضنه هذه الموضوعات. وهو ما نسمّيه بـ«مقصد السؤال» الذي يأخذ دور منطلق السؤال ليشير حينًا إلى العزلة والصمت المنطوي على الذات، إذ تنتفخ الذات لتحلّ مكان كلّ موضوع، فيستبيح الصمت كلّ سؤال محوِّلًا إيّاه إلى خيال، أو يشير إلى غضب وظيفته هدم كلّ شيء لبناء أسطورة الإنسان الأخير، أو يشير إلى القلق والشكّ الهائم فوق كلّ حقيقة بغية استحواذ الحقيقة وهدمها بدل امتلاكها، أو الانتماء إليها. وفي ظنّي أنّ نوع السؤال المرتبط بالأشياء، أو المرتبط بالذهن، سواء أأسميناه سؤال علم أو فلسفة صوريّة، وحده المحجوب عن أن يكون سؤال إيمان، لأنّ كلّ سؤال لا ينطلق من الإنسان في أصل طبعه وجبلّته، ويعمل على الوصول إلى بحر هو فوق شواطئ الملموس، لن يرقى ليكون سؤالًا إيمانيًّا بالمعنى الذي حاولنا مقاربته.

يبقى أخيرًا أن أشير إلى أنّنا، وللوهلة الأولى، ندّعي أنّ كلّ دين وحيانيّ إنّما يبحث في سؤاله الإيمانيّ عن الطمأنينة ولو المحتملة، إلّا أنّ الاحتمال فيها ينبغي أن يكون قابلًا ليتحوّل إلى يقين.

ومن هنا، فإنّ السؤال في أدبيّات الإيمان الإسلاميّ يقوم على مراقٍ لا تعرف السكون أو الصمت. لأنّ السكون كسر للحركة، وفي الصمت إعدام الكلمات. ويُنهي التوحيد الإسلاميّ المحدود عند اللاحدود، فوصول السير في طريق الأولياء ولوجٌ في المحيط، والصمت حيرةٌ عند الكلمات، و﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي



﴿لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[1].

ولتفصيل الكلام حول الإيمان، أو السؤال الإيمانيّ، في الأدبيّات الإسلاميّة، لا بدّ من تقرير الخطوة الثالثة حتّى نلج بعدها في تحديد النتيجة المتوخّاة من فهمنا لسؤال الإيمان الوحيانيّ.

الخطوة الثالثة

إنّ ملاحظة السياق الذي تناولته النصوص الإسلاميّة المقدّسة، التي لها فضل التأسيس ومرجعيّة الحكم على كلّ فكرة أو صياغة مقولة إسلاميّة، تبدأ من «الشهادتين»، وهما: «أشهد أن لا إله إلاّ اللّه وأشهد أنّ محمّدًا عبده ورسوله».

وبدء الأمر المعلِن عن الإسلام، والمفتوح على الإيمان الإسلاميّ، يُستهلّ بكلمة «أشهد»، وهي تعود للمتبنّي ولاءه للتوحيد، أو المعلِنِ له: «لا إله إلاّ اللّه». لذا، فإنّ بداية أيّ مقصد إيمانيّ إنّما تتموضع لدى إنسان يقرّ على نفسه، وهذا الإقرار هو بدء إسلام المرء. حتّى إذا ما صار الإقرار جزءًا من فكرة شعوريّة واعية تحوّل إلى «تصديق قلبيّ»، أو «إيمان قلبيّ». ومحور هذا الإيمان الذي يضع الشاهدُ على ذاته نفسَه في محضره هو التوحيد الخالص المفضي بحسب الشهادتين إلى الإقرار برسوليّة محمّد، صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، ورسالته.

ولتأكيد خلوص التوحيد للّه سبحانه فإنّه يعبّر عن أكمل صفة

---

(١) سورة **الكهف**، الآية ١٠٩.



من صفات محمّد صلى الله عليه وآله، إنّه عبد الله استحقّ أن يكون رسولًا: «عبده ورسوله».

وبالانتقال نحو المضمون الإيمانيّ للشهادتين فلقد ذهب محمّد بن مكّي الجزّيني العاملي في رسالته **الباقيات الصالحات** إلى أنّ مضامين التوحيد في الشهادتين تستقرّ في ذكر شريف هو: «سبحان اللّه، والحمد له، ولا إله إلّا اللّه واللّه أكبر».

الإيمان في قراءة الشهيد الأوّل

ربط الشهيد الأوّل الإيمان بالأصول الخمسة، «التوحيد، العدل، النبوّة، الإمامة، المعاد»، واعتبر أنّ الكلمات الخاصّة والمسمّاة بالباقيات الصالحات، «سبحان اللّه، الحمد للّه، لا إله إلا اللّه، اللّه أكبر»، تشتمل على أصول الإيمان الخمسة، فمن حصّلها حصّل الإيمان، و«هنّ الباقيات الصالحات»[1].

وهو بهذا قدّم الإيمان من حيث تعلّقه بموضوعاته المصيغة في البيان الإلهيّ. وفي هذا استكمال لما كان عليه من سبقه من علماء الكلام. إلّا أنّ الجديد في طرحه هو ربط الموضوع العقائديّ بالذكر. فـ«الباقيات الصالحات» هي ذكر يربّي عالم المعنويّة على أسس تتجاوز الحدود المفاهيميّة إلى البناء الروحيّ عند الإنسان. وهذا ما شرع الشهيد الأوّل ببيانه من خلال رسالته التي أسماها **الباقيات الصالحات**، وهي رسالة، على الرغم من صغر حجمها، فقد

(١) محمّد بن مكّي العاملي (الشهيد الأوّل)، **أربع رسائل كلاميّة** (قم: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، ١٣٨٠هـ.ش / ٢٠٠١م)، الصفحة ٢٣٦.



كثّف فيها مضامين عاليةً من الروح المعنويّ والعقائديّ. إذ اعتبر أنّ اجتماع تنزيه اللّه عن كلّ سوء وبراءته عن كلّ فحشاء تعبّر عن جميع الصفات السلبيّة التي تنفي الحدود والفقر الملازم لكلّ موجود حادث، بل هي عين كلّ موجود حادث. وهنا، ينكشف التنزيه المائز بين ذات الغنيّ وحاجة الفقير الممكن في أصل وجوده إليه سبحانه. لينتقل الذاكر في إيمانه إلى مرحلة الحمد بما هو «الثناء على اللّه بذكر آلائه ونعمه التي لا تحدّ ولا تعدّ»[١]، والتي منها أصل الوجود المتعيّن في العالم، والعقل الفاصل بين الحقّ والباطل، وإرسال الرحمات الصادعة بكلام اللّه من الرسل. وعند هذه النقطة يقيم المصنّف دمجًا بين الرحمة الرسوليّة وأصل وصاية الأوصياء الذين اختتم بهم المولى سبحانه الزمان، إذ أرسل للأمّة من نور رسول اللّه الخاتم محمّد صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أوصياء، بدءًا من سيّدهم أمير المؤمنين عليّ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، والمختتمين بسيّد الأمناء أبي القاسم المهديّ عجّل اللّه فرجه الشريف – حسب تعبير الشهيد الأوّل.

ولم يكتفِ المصنّف بإيراد النعم الوجوديّة والعقائديّة، بل ذهب بعيدًا ليرسم وجوه النعم التي تستحقّ الحمد لما تُمثّل من أصل الذات والوجود الإنسانيّ العاقل وهي «الحياة والقدرة والشهوة والنفرة والعقل والإدراك والإيجاد»[٢].

وهذه هي أصول السنن الإلهيّة التي تمثّل الذات في الإنسان، ومزاج الطبع فيه، ومائز العقل والإدراك الذي يفصله عن كلّ

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٥.



موجود، كما أنّها تمثّل أصل وجود كلّ موجود (الإيجاد). وتتجاوز السنن الإلهيّة الأصول الرئيسيّة لتستوعب حتّى المتفرّعات عنها، حيث إنّ النَّفَس وإرادة الشكر هي في حقيقة الأمر تستوجب شكرًا، لأنّها من آلاء اللّه، وهذا هو وجه الحمد الذي لا يحدّ ولا يعدّ.

ومع هذا القسم من الآلاء نكون مع النعمة العامّة التي استنّها اللّه لكلّ موجود، لذا لا يفوّت الشهيد الأوّل ذكر النعمة الخاصّة المقرونة في ذاتها بذات الحمد، وهي نعمة «تصديق النبيّ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ في جميع ما جاء به»[1].

وبعد التنزيه والحمد يدخل في شرحه لكلمة «لا إله إلا اللّه» ليعتبر أنّ في ذلك دخولًا إلى معنى التوحيد الذي حفظ فيه الإسلام رسالة اللّه إلى الخلق عبر كلّ نبيّ ورسول، والتي حرّفتها التأويلات والتفسيرات الدينيّة هنا وهناك. ورأى في مثل هذا الحفظ للتوحيد حصنًا مانعًا، إذ «هي الشهادة التي من قالها مخلصًا دخل الجنّة». واشتراط الإخلاص يشير إلى أنّ مجرّد الإقرار لا يفيد في تحصيل بُعد وعمق الإيمان الشرعيّ في النفوس التوّاقة للرجاء.

إلى أن ينتهي إلى التوحيد الأحديّ (اللّه أكبر) الذي اختصّ اللّه سبحانه به الإسلام، والذي يثبت كلّ صفة كماليّة للّه وحده سبحانه. حتّى إذا ما جاء ليقدّم الأمثلة على هذا التوحيد الأحديّ ذكر الأمور الآتية:

١. الوجود والوجوب: وهما تعبير عن التوحيد الأحديّ الذي

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٥.



يمكن للعقل الفطريّ معايشته بمعاينة معرفيّة توحّد بين العالم والعلم والمعلوم، بحيث إنّ كلًّا منهم هو عين انبعاث هذا الفيض المرسل بمظاهر الوجود الأحديّ له سبحانه.

٢. القدرة والعلم: بما هما الإشارة إلى الذات الإلهيّة المتّصفة بما يمكن للمرء أن يتعرّف إليه بالأمثال، حتّى إذا ما امتاز عنده بالكمال المطلق القاهر لكلّ حدود، نزع الروح الإنسانيّ نحو التخلّق بأخلاق من له المثل الأعلى، وهو ما يربّي أصل الكيان والذات على مقتضى أصل كلّ مبدإ ومآل.

٣. الأزليّة والأبديّة والبقاء والسرمديّة: وهي مفردات أربع تمثّل مقاربة الزمن لتوفير أرضيّة الفهم والمعرفة عند صاحب الإيمان. إذ لا يمكن للمرء أن يفهم خارج الزمن. وإن أمكن له أن ينسب، بعد الفهم، إيمانه إلى ما يتجاوز حدود الزمن بكلّ مفرداته الدهريّة، بل التي تتجاوز الزمن الواقع والمتوقّع. وهنا يوحّد المرء معارفه توحيدًا أحديًّا.

٤. السمع والبصر والإدراك: ونصل هنا إلى توحيد يلحظ الجوارح والجوانح، بحيث لا تتحوّل أدوات الجسد والنفس المعرفيّة أو العاملة إلى أمر منفصل عن اللّه في توحيده، بل هي مظهر مثاله الأعلى سبحانه، فيفنى الحدّ عن حدوده القاصرة من نفس بعده المنسوب إلى هذا المتشخّص هنا أو هنا، سمعًا وبصرًا وإدراكًا، ليتوحّد بالذات الأعلى توحيدًا أحديًّا يرفض إسقاط الجسد في متاهة النقيض لمصدر فيضه ومبدإ وجوده.

٥. كلّ فعل من أفعاله سبحانه يتأتّى من «كونه عدلًا حكيمًا



تجري أفعاله على وفق الحكمة والصواب»[١].

٦. وهنا ينتهي تصعيد التوحيد الأحـديّ بإعلان العجز عن معرفة كنه ذاته أو صفة من صفاته، لأنّه أكبر من أن يوصف أو أن يبلغه وصف الواصفين. وهذا لا يعني امتناع معرفته بمقدار ما يعني أنّ التوق الذاتيّ في أصل وجود الإنسان لمعرفته سبحانه يبقى في سيره وسلوكه أبدًا عاجزًا عن تمام الوصول إليه سبحانه، فضلًا عن الإحاطة به، إذ لا يعلم ما هو إلّا هو.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٦.

المقالة الثانية

العبوديّة: مرتبة وجوديّة ونظام معرفيّ (قراءة في أفكار الطباطبائي)

الدخول في بحث الأفكار والمفاهيم عند العلّامة الطباطبائي يستدعي أن يتوقع الدارس ملاقاته لفكر منظوميّ، وإن غلبت عليه الفلسفة، إلّا أنّه مركّبٌ من مجموع علوم ومعارف وتنظّرات.

وقد يجد الباحث النقديّ صعوبة في خرق النسيج المنهجيّ للمنظومة الفلسفيّة الفكريّة للعلّامة الطباطبائي، ما يستدعيه أن ينتهج سبيلًا لخوض غمار التعرّف إلى نفس الطرح أو الموضوع المحدّد كما عالجه الطباطبائي في منظومته، ثمّ يطرح عليه جملة من الأسئلة والإشكالات التي تحفّ حول هذا الموضوع أو ذاك لينظر ماذا يقول الطباطبائي، أو ماذا تستدعي منظومة العلّامة أن تقرّر في مثل هذه الإشكالات والأسئلة؟

ومن هذه المواضيع الحسّاسة التي تحتاج إلى استبيان، موضوعة العبوديّة؛ ولا أقصد بالعبوديّة فكرة الرقّ في الإسلام، بل ما أعنيه ما فاضت به الأدبيّات الإسلاميّة من نصوص قرآنيّة وروائيّة وغيرها حول أنّ الله سبحانه خلق العباد، وأنّه خلقهم ليعبدوه، وأنّ التزامهم الإيمانيّ إنّما يتمثّل بسلوك درب العبوديّة.

والعبد كما يقول الطباطبائي:

«هو المملوك من الإنسان أو من كلّ ذي شعور بتجريد المعنى كما يعطيه قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾[1]. والعبادة مأخوذةٌ منه. وبالجملة، فكأنّ العبادة نصب العبد نفسه في مقام المملوكيّة لربّه، ولذلك كانت العبادة منافية للاستكبار. والعبوديّة إنّما يستقيم بين العبيد ومواليهم فيما يملكه الموالي منهم، لكنّ اللّه سبحانه في ملكه لعباده على خلاف هذا النعت، فلا ملكه يشوبه ملك ممّن سواه، ولا أنّ العبد يتبعَّض في نسبته إليه تعالى. فهو تعالى مالك على الإطلاق من غير شرط ولا قيد، وغيره مملوك على الإطلاق من غير شرط»[2].

لقد أسّس العلّامة في هذا المقطع جملة أمور مفيدة في بناء الطرح:

الأمر الأوّل: أنّ العبد اسم يُطلق على كلّ مملوك سواءً أكانت ملكيّة اعتباريّة كالحاصل في مالكيّة الناس بعضهم لبعض، أو حقيقيّة كالحاصل حصرًا في مالكيّة اللّه سبحانه لكلّ ذي شعور.

الأمر الثاني: أنّ العبادة لا ترتبط ولا تلازم إلّا العبد المملوك على نحو الحقيقة. وكلّ الصور الأخرى إنّما هي من باب الرقّ وكسر الحريّة، وكسر لإرادة وحقوق الناس، وهذا هو الحاصل في طريق

---

(١) سورة **مريم**، الآية ٩٣.

(٢) السيّد محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، صحّحه وأشرف عليه حسين الأعلميّ، الطبعة١ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ، ١٩٩٧)، الجزء ١، الصفحة٢٧.



العبوديّة التي تنوّعت صورها في التاريخ البشريّ. أمّا العبد الذي تلزمه العبادة، فهي استيجابٌ لحقّ المالك الحقيقيّ وهي مدعاةٌ لنتائج أخرى أهمّها - حسب الطباطبائي وعلماء المسلمين - الحريّة المسؤولة التي تسير بالإنسان إلى درب الهداية والكمال.

الأمر الثالث: إنّ من تأثيرات عبوديّة العبد وعبادته لربّه سبحانه كسر روحيّة الاستكبار؛ لأنّ صفة الاستكبار منافية للعبوديّة. من هنا، جاء قوله سبحانه - حسب الطباطبائي - ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِي سَيَدۡخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[1].

الأمر الرابع: إذا كانت مالكيّة اللّه مطلقة، ومملوكيّة الإنسان للّه وحده مطلقة ومن غير قيد أو شرط... كان الإنسان في أصل وجوده حرًّا من كلّ ما سوى اللّه من غير قيد أو شرط، بل على نحو الإطلاق، وهذا معنى أنّ محمّدًا صَلَّىٰاللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ عبد اللّه المطلق والكامل.

الأمر الخامس: لمّا كانت هذه العبوديّة من الأمور الوجوديّة في أصل ذات الإنسان وعلاقته بربّه، فإنّ شيئًا «منه في الحقيقة لا يحجب عنه تعالى، ولا النظر إليه يجامع الغفلة عنه تعالى، فله تعالى الحضور المطلق، قال سبحانه: ﴿أَوَ لَمۡ يَكۡفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ * أَلَآ إِنَّهُمۡ فِي مِرۡيَةٖ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمۡۗ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطُۢ﴾[2]. وإذا كان كذلك، فحقّ عبادته تعالى أن يكون عن حضورٍ من الجانبين. إمّا من جانب الربّ عزّ وجلّ، فأن يُعبد عبادة معبود حاضر، وهو الموجب للالتفات المأخوذ في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ

---

(١) سورة **غافر**، الآية ٦٠.

(٢) سورة **فصّلت**، الآيتان ٥٣ و ٥٤.



نَعْبُدُ﴾ عن الغيبة إلى الحضور... وإمّا من جانب العبد، فأن يكون عبادته عبادة عبد حاضرٍ من غير أن يغيب في عبادته»[1].

وهكذا، فإنّ هذه الخلاصات تفتح لنا باب التساؤل حول: سبب التسمية (العبد والعبوديّة)، كما الاستفهام حول العلاقة بين العبد والحريّة، والعبوديّة والحريّة، ثمّ التساؤل حول معالم طريق العبوديّة: المعنويّة منها والظاهريّة، وهل تمثّل العبوديّة منهجًا للسير والسلوك والتقرّب من اللّه وإليه سبحانه؟ وهل يختلف هذا المسار عن ما جاء به العرفان الإسلاميّ مثلًا؟

للدخول في هذه الميادين من البحث حول الموضوع، علينا تقرير بعض الأمور المرتبطة بالعبوديّة كمقدّمة للدخول في المبحث عند العلّامة الطباطبائي، أو على أرضيّة المنظومة المنهجيّة للعلّامة الطباطبائي.

العبد، العبادة، العبوديّة في الاصطلاح

يساعد البحث الاصطلاحيّ، اللغويّ منه أو المعرفيّ، على درك خصوصيّات في المعنى أو تفريعات ترتبط بأصل المعنى الخاصّ بالمفردة، ما يعين على تحديد المقصود مفهوميًّا منها، ولو على سبيل الانطباع الذهنيّ والنفسيّ للتعاطي مع هذه المفردة أو تلك. وبهذا الصدد، فلقد عرَّف اللغويون كلمة عبد - حسب ابن منظور - بأنه

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٩.



«الإنسان، حرًّا كان أو رقيقًا، يذهب بذلك إلى أنّه مربوبٌ لباريه جلّ وعزّ. والعبد المملوك خلاف الحرّ، قال سيبويه هو في الأصل صفة.

وأصل العبوديّة الخضوع والتذلّل [...]. قال الأزهري: اجتمع العامّة على تفرّقه ما بين عباد اللّه والمماليك. فقالوا: هذا عبد من عباد اللّه، وهؤلاء عبيد مماليك. وقال الزجّاج في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾؛ المعنى ما خلقتهم إلّا لأدعوهم إلى عبادتي وأنا مريد للعبادة منهم [...].

والتعبّد: التنسّك، والعبادة: الطاعة. قال: ومعنى العبادة في اللغة الطاعة مع الخضوع، ومنه طريق معبّد إذا كان مذلّلًا بكثرة الوطأ.

وقال ابن الأنباري: فلان عابد وهو الخاضع لربّه المستسلم المنقاد لأمره»[1].

فحصيلة هذه التعريفات اللغويّة أشارت إلى جملة أمور منها:

الأمر الأوّل: أنّ عبد اللّه يصحّ على كلّ إنسان حرًّا أو مملوكًا. لذا ميّز الناس بين عبد من عباد اللّه وبين المملوك (الرقيق)، حتّى عدّه سيبويه صفة تُطلق على الإنسان.

الأمر الثاني: إنّ من مستوجبات العبادة أمور: الخضوع، والتذلّل، والتنسّك، والطاعة، وأن يكون الإنسان مهيّأً على مستوى

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب** (قم: نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ)، مادة: عبد، من الصفحة ٢٧٠ إلى الصفحة ٢٧٤.



القابليّات (مذلّلا) ومجهّزًا لفيض عطاءات ربّه سبحانه. لذا، اعتبروا أنّ الخاضع لربّه هو المستسلم المنقاد لأمره.

ويكشف هذا كلّه عن طبيعة العلاقة الوجوديّة والمعنويّة بين الإنسان وبين اللّه سبحانه، بحيث إنّ هذه العلاقة ليست محكومة بصفة التمرّد والاستكبار، كما أنّها لا تتسم بسمة القربى؛ أي نَسَبيّة البنوّة، بل هي عبادة عبد تعبّد لربّه بعبوديّة الحب والخضوع التكوينيّ والتشريعي. وقد أسهب الراغب الأصفهاني في دراسة هذه المفردة (العبد)؛ والذي قاربها في مورد الاستعمال القرآنيّ، بحيث أبرز جوانب المعاني اللغويّة فيها وتلك التي استخدمها القرآن الكريم، ليُطوِّر البعد المعرفيّ في الدلالة اللغويّة للعبد والعبادة والعبوديّة، حيث قال:

«العبوديّة إظهار التذلّل، والعبادة أبلغ منها لأنّها غاية التذلّل، ولا يستحقّها إلّا من له غاية الإفضال وهو اللّه تعالى، ولهذا قال: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[1]؛ والعبادة ضربان: عبادة بالتسخير، وعبادة بالاختيار، وهي لذوي النطق، وهي المأمور بها في نحو قوله تعالى: ﴿ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾[2]، ﴿وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾[3]. والعبد على أربعة أضرب:

الضرب الأوّل: عبد بحكم الشرع وهو الإنسان الذي يصحّ بيعه وابتياعه.

الضرب الثاني: عبد بالإيجاد وذلك ليس إلّا للّه.

---

(١) **سورة الإسراء**، الآية ٢٣.

(٢) **سورة البقرة**، الآية ٢١.

(٣) **سورة النساء**، الآية ٣٦.



الضرب الثالث: عبدٌ بالعبادة والخدمة، والناس في هذا ضربان: عبد للّه مخلصًا؛ وهو المقصود بقوله: ﴿ وَٱذْكُرْ عَبْدَنَآ أَيُّوبَ﴾[١]، ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾[٢]، ﴿نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾[٣]. وعبد للدنيا وأعراضها [...]. وعلى هذا النحو يصحّ أن يقال: ليس كلّ إنسان عبدًا للّه... وجمع العبد الذي هو مسترقّ عبيد وقيل عبدًا، وجمع العبد الذي هو العابد عباد، فالعبيد إذا أضيف إلى اللّه أعمّ من العباد»[٤].

خلاصة الأمر إذًا، أنّ العبد هو المملوك إمّا بنحو قانونيّ وهو الذي يُشترى ويُباع، أو بنحو التسخير التكوينيّ، بحيث إنّ كلّ كائن هو عبد للّه لا حول له ولا قوّة إلّا باللّه، شاء المرء ذاك أم أبى. أمّا العبد بمعنى العابد المتعبّد بحكم اللّه الظاهريّ والباطنيّ فهي رتبة شريفة لأهل التقرّب إلى اللّه والوصال الإيمانيّ باللّه، الراضين بحكمه وقضائه سبحانه وتعالى.

ولو أردنا الانعطافة قليلًا نحو الأبعاد المعنائيّة الاصطلاحيّة لمفردات (العبد، العابد، العبوديّة)، وراجعنا الكتب والمعاجم العلميّة التي تحدّثت حول معاني هذه المفردات لأمكن أن نحصل على جملة من الفوائد، من ذلك: أنّ الكتب الاصطلاحيّة تعاملت مع مفردة العبد باعتبارها صفة تشريفيّة للذات، إلّا أنّها كانت تنسب

---

(١) سورة **ص**، الآية ٤١.

(٢) سورة **الإسراء**، الآية ٣.

(٣) سورة **الفرقان**، الآية ١.

(٤) الراغب الأصفهاني، **مفردات الراغب الأصفهاني**، تحقيق وملاحظة العاملي (دار المعروف، لا تاريخ)، الصفحة ٤٩٢.



الذات نفسها إلى هذه المفردة تارةً بالمعنى التكوينيّ؛ أي أنّها خلقٌ من اللّه، وأخرى بمعنى المرتبة العظيمة التي لا تصحّ إلّا للرسل والأنبياء والربّيين والصالحين ممّن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. وقد ذهب ابن عربي في الفتوحات للقول: إنّ «أعظم المراتب الألوهيّة، وأنزل المراتب العبوديّة، فما ثَمَّ إلّا مرتبتان، فما ثَمَّ إلّا ربّ وعبد»[١]، بل ولج في الأمر أكثر ليعتبر أنّ لكلّ اسم (مرتبة إلهيّة) من أسماء اللّه الحسنى، مظهر يتجلّى فيه بعبدٍ خاص، بحيث يقول: «لكلّ اسم إلهيّ عبوديّة تخصّه، بها يتعبّد له من يتعبّد من المخلوقين»[٢].

ولهذا السبب أخذ ابن عربي ومن ينتمي إلى مدرسته يفصّلون في دلالة «عبد اللّه» و«عبد الرحمن» و«عبد الرحيم» و«عبد الرازق» إلى غير ذلك. ومن الطريق نفسه عالج خروج العبد من الرقّ والإصر والأغلال، إذ يقول: «فإذا وقف الممكن مع عينه كان حرًّا لا عبوديّة فيه، وإذا وقف مع استعداداته كان عبدًا فقيرًا». حتى إذا توقّفت الاستعدادات كلّها على منّة الباري سبحانه كان المرء عبدًا حقيقيًّا بفقره الذاتيّ الذي لا يجبره إلّا نسبته إلى اللّه سبحانه، أصل وجوده وقيامه، بحيث تكون عين وجوده من منبع الفيض الإلهيّ الغنيّ عن كلّ ما سوى اللّه سبحانه، ليكون عندها عبدًا كاملًا وهو الذي يعرِّفه ابن عربي بـ«الذي الحقّ لسانه وسمعه وبصره وقواه وجوارحه»[٣].

وقد ذهب أتباع هذه المدرسة بعيدًا ليقولوا: «إنّ العبادة لا

---

(١) ابن العربي، **الفتوحات المكّيّة** (بيروت: دار صادر، لا تاريخ)، الجزء ٢، الصفحة ٤٠٨.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٩٢.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ١١.



تصحّ من غير شهود وإن صحّ العمل. فالعمل غير العبادة». وهذا ما يطرح إشكاليّة العلاقة بين المعرفة والعمل في نظام العبوديّة.

كما يطرح إشكاليّة العلاقة بين الشهود والنبوّة، وذلك عندما يقول ابن عربي: «واعلم أنّ العبادة في كلّ ما سوى اللّه على قسمين: عبادة ذاتيّة؛ وهي العبادة التي تستحقّها ذات الحق، وهي عبادة عن تجلٍّ إلهيّ، وعبادة وضعيّة أمريّة وهي النبوّة»[١].

ويصل ابن عربي في هذا التصعيد بالمعنى ليميّز بين العبوديّة والعبودة، «ففرق بين ما ينسب إلى الصفة وبين ما يضاف إلى اللّه [...]. والعبوديّة نسبة إليها والعبودة نسبة إلى السيّد [...]»[٢].

ولنختم هذا القسم من الكلام، من المفيد أن نقرأ التحليل الذي قدّمه عبد الرزاق الكاشاني، إذ يعتبر أنّ،

«مشاهدة العبد لربّه مقام العبوديّة، فإنّ العبوديّة ذلّة تظهر في نفسه الممحوّة بأكمل وجوهها، وتجهل نسبتها فلا تعلم لمن تنتسب، إذ ليس حالتئذٍ دون هذه المذلّة ما هو أكمل منها ذِلّة، فتنتسب هي إليه يكون المنسوب إليه أقوى. في نسبة الشركة بينه وبين المنسوب إليه بنسبة القيام به».

وهكذا يتبيّن معنا في هذا التحليل أنّ النفس بعد الدهشة تتولّد لديها معرفة بالنسبة إلى الحقّ فتُظهر بمذلّة الفقر حقيقة معنى العبوديّة. وهي هنا حالة الوعي المعرفيّ للعبوديّة الذاتيّة لكلّ

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٥٦.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٥١٩.



ذات سوى اللّه سبحانه، وما هذا الوعي إلّا باللّه. فكأنّما تتشارك في دلالة وعي العبوديّة، الربوبيّة بالعبوديّة.

ومن هذه المعالجة الاصطلاحيّة، تتبيّن وجود مدرسة خاصّة في فهم العبوديّة والعبادة، تقوم على الشهود، وهي ما رفضته مدرسة مقابلة تقوم على التقيّد بالنصّ، إذ ذهبت لاعتبار هذا الشهود مدعاة لتزوير الحقيقة الكونيّة والخلط بين العبد والرب، بحيث يصير العبد (أو الخلق) عين الرب (الخالق). وهذه المدرسة الثانية افترقت عن الأولى حسب مدّعاها بالارتباط بأصالة النصّ القرآنيّ والنبويّ. إذ ذهب أعلام المدرسة السلفيّة لاعتبار أنّ الفهم العِرفانيّ، أو الشهوديّ، أو الفلسفيّ للعبوديّة إنّما يقوم على الذوق؛ والذوق – حسب ادعائهم – شرعة أهل الهوى. يقول ابن تيميّة بهذا الصدد:

«وأصل ضلالة من ضلَّ هو تقديمه قياسه على النصّ المنزل من عند اللّه واختياره الهوى على اتباع أمر اللّه، فإنّ الذوق والوجد ونحو ذلك هو بحسب العبد، فكلّ محبٍّ له ذوق ووجدٌ بحسب محبّته».

فإذا كان من الصحيح أنّ القياس في مقابل النصّ مدّعاة، بل سبب للضلالة والإضلال، إلّا أنّ الغريب إسقاطه لهذا المعنى على الذوق والوجد، لأنّ الاستغراق في النصّ يستدعي مثل هذا الذوق المعنويّ والوجد الدينيّ أيضًا، وهذا ما يعود ليعترف فيه ابن تيميّة نفسه في أثناء نقله لحديث رسول اللّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «ذاق طعم



الإيمان من رضي باللّه ربًّا وبالإسلام دينًا وبمحمّد نبيًّا»[١].

لقد كان بإمكان ابن تيميّة اعتبار الرأي أو الهوى أو الوجد أمرًا ضالًّا لو كان معارضًا أو مهمِّشًا للنصّ. أمّا إن كان ذاك الوجد نابعًا من طعم الإيمان باللّه ودينه ونبيّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فأين الهوى في ذلك؟ وأين الضلالة؟

مع هذا، يمكننا التأكيد أنّ المسألة تعود إلى منهج الفهم عند التيار السلفيّ الذي يترأسه ابن تيميّة والذي سوف نسعى لتحديد بعض من ملامحه التي تساهم في مقاربة الموضوع.

إنّ ابن تيميّة اعتبر «العبادة اسم جامع لكلّ ما يحبّه اللّه ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة»؛ وهو يقصد بذلك التكاليف الشرعيّة والأخلاق الإسلاميّة دون أن يُقارب مُسْتكِنّاة النفس والروح، ثمّ إنّه اعتبر «العبادة هي الغاية المحبوبة للّه والمرضية له التي خلق الخلق لها كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٢]».

وفي هذا توافق عام بين الاتجاهات الإسلاميّة في كون العبادة غاية، وإن بقي النقاش أنّها غاية لمن؟ للّه أم للإنسان؟ ولأيّ شيء؟ إلى أن حُسم الأمر عند الجميع تقريبًا أنّها غايةٌ للإنسان حتّى يستكمل بها ذاته المرتبطة بمصدر وجوده سبحانه. ثمّ يذهب ابن تيميّة ليحدّد جملة أمور ترتبط بالعبوديّة، منها:

---

(١) مسلم النيسابوري، **صحيح مسلم** (بيروت: دار الفكر، لا تاريخ)، الجزء ١، الصفحة ٩٢.

(٢) سورة **الذاريات**، الآية ٥٦.



١. أنّها خلاف الاستكبار، ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾[١].

٢. أنّها خلاف النبوّة، ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۞ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾[٢].

٣. أنّ تمام الدين هو العبوديّة، «فالدين كلّه داخلٌ في العبادة».

٤. أنّ العبادة هي الخضوع الممزوج بالحبّ. وهو على الرغم من ذلك ينهال على أهل الوجد، وفي ظنّي أنّه يريد بذلك الحب الذي تتفاقم فيه المشاعر تجاه المعتقد، لا ذاك الحب العرفانيّ الذي يولّد معرفة، ويرسم سلوكًا، إذ هذا ما يرفضه.

٥. لقد قسّم ابن تيميّة العبوديّة، بعد أن اعتبرها حقيقةً مقضيّةً ومقدّرةً بحقّ الإنسان، إلى قسمين: إلى حقيقة كونيّة تبرز فيها سنن الخليقة الفقيرة إلى الله والمحكومة بقضائه وقدره، وإلى حقيقة دينيّة تبرز عبر الالتزامات الشرعيّة. ليعتبر أنّ الأصل هو في الحقيقة الدينيّة، وأنّ على الحقيقة الكونيّة أن توافقها وإلّا كان كفرًا وضلالًا. وهذا من عجيب القول! كما اعتقد – ابن تيميّة – أنّ الفلاسفة والعرفاء والمعتزلة وقعوا في هذه المثالب، إذ خلطوا – بحسبه – بين الخالق والمخلوق في الوجود، واعتبروا – حسب مدّعاه – أن من عرف القدر سقط عنه النهي والأمر وغير ذلك من أقاويل. والواضح هنا، أنّ ابن تيميّة خلط بين المفهوم والمصداق في بحث الفلاسفة

---

(١) سورة **الأنبياء**، الآية ١٩.

(٢) سورة **الأنبياء**، الآيتان ٢٦و ٢٧.



والعرفاء، وأنه عمّم بعض الأقوال الضعيفة في موضوعة القدر على أهل التصوّف والعرفان. ممّا يشي بفهم إسقاطيّ وسطحيّ لأقوالهم وتأويلاتهم.

وهذا ما تؤكّده نقاشات ابن تيميّة حول موضوعة الفناء الصوفيّ وعلاقته بالعبوديّة، ليعتبر أنّ مذهب القوم فيه يوصل للحلول والاتّحاد الذي تشتمّ منه رائحة الكفر، كما نقاشاته في موضوعة اللذة وعلاقتها بالحبّ، إذ يعتبر أنّ اللذّة ليست مصدرًا من مصادر الإدراك ولا هي الإدراك، بل هي تتعلّق بالمُدرَك. وبهذا تأكيد على إخراج أيّ مضمون ومعنًى خارج إطار النصّ والخبر، وليصير كلّ ما عداه من لذّة العبادة أو الحبّ مجرّد مشاعر وأحاسيس فحسب.

ولا يخفى في مثل هذا المنهج من حدّةٍ في طبع التقييم لصنوف الناس وشرائحهم. فإذا كان الاتّجاه الصوفيّ مفتوحًا على كلّ وارد وقابلًا للكثير من التعدديّة، فإنّ هذا الاتجاه السلفيّ يقع على النقيض. ممّا يفرض علينا بعد الاعتراف أنّ هناك قواسم مشتركة بين الاتجاهات الإسلاميّة في موضوعة العبوديّة أن نلتفت إلى أنّ التحليل والتفسير والتأويل يلعب دورًا حسّاسًا في ربط الجماعة المسلمة نفسها بنظام القيم والتشريع الإسلاميّ؛ أي إثارة الاختلاف. والموقف من الاختلاف إنّما يعود لنظام القيم والمنهج المعتمد عند هذا الفريق أو ذاك.

وعليه، فمن الضروري أن نستبين أين تقع قراءة العلّامة الطباطبائي من اتّجاهي العقل والنصّ، والعرفان والتسلّف؟ وهل كان له ما يسدّ الثغرات المفترضة عند هذين الاتجاهين خصوصًا ما يدّعيه منهج ابن تيميّة السلفيّ؟

العبوديّة في قراءة الطباطبائي

يمثّل كتاب **الميزان في تفسير القرآن** المصدر الأكثر غنًى في تقديم فكر العلّامة الطباطبائي (قده) وأطروحته، وسنسعى لقراءة مقولتَي العبوديّة والحرّيّة عنده في هذا الكتاب. إلّا أنّ مبحث الحرّيّة إنّما جاء الكلام حوله في إطار مبحث العبوديّة، وذلك لمركزيّة هذا المبحث في الإطار الإسلاميّ وفي طروحات العلّامة الطباطبائي (قده).

إنّ معنى العبوديّة – حسب الطباطبائي – المملوكيّة للمالك. والعبادة هي «نصب العبد نفسه في مقام المملوكيّة لربّه». ولا ينسى العلّامة الطباطبائي أن يشير لكون العبادة مشتقّة من العبوديّة، كما أنّه يعتبر أنّ كلّ المعاني والدلالات من مثل الخضوع والتذلّل وغيرهما إنّما هي معانٍ مستعملة بحسب مورد العبادة وحال العبد في عبوديته، بل هي «من باب الأخذ بلازم المعنى». وأهمّ شرط لتحقّق حقيقة العبادة – عند العلّامة الطباطبائي – الإخلاص. فلا يصحّ التبعيض في العبادة، ولا يصح اشتغال العابد بغير معبوده سبحانه سواءً في حالته الظاهريّة أو حاله الباطنيّ. من هنا، عدّ كلّ اشتغال بغيره سبحانه فيه شائبة من الشرك، ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ﴾[2]. وعليه، قرّر الطباطبائي أمورًا منها:

أوّلًا: «فالعبادة إنّما تكون عبادة حقيقيّة إذا كان على خلوص

---

(١) سورة **الزمر**، الآية ٢.

(٢) سورة **الزمر**، الآية ٣.



من العبد، وهو الحضور الذي ذكرناه، وقد ظهر أنّه إنّما يتمّ إذا لم يشتغل بغيره تعالى في عمله فيكون قد أعطاه الشركة مع اللّه سبحانه في عبادته»[1]. فالإخلاص شرط لازم لصحّة العبادة، وهي حالة إذا تلبّست بالعابد أوصلته إلى مرتبة الخلوص ليكون من المخلِصين، فالمخلَصين.

ولتتمّ حالة الإخلاص هذه، ينبغي أن لا يشتغل لا في قول ولا شاردة ذهن أو توجّه نيّة بغير اللّه سبحانه وتعالى. وقد اعتبر العلّامة أنّ الخلوص هو الحضور؛ بمعنى أن يكون العبد في واقع عبادته ماثلًا بين يدي مولاه متأدّبًا بأدب الحضور، من انصراف نفسيّ وقلبيّ نحو المولى، ومن امتثال وخضوع في الوقوف والحركات المناسبة الموافقة لذاك الحضور.

وإذا كان الإخلاص – حسب أهل اللغة – ترك الرياء في الطاعة، وفي الاصطلاح هو تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدّر لصفائه وتحقيقه، فإنّ حصول الإخلاص لا يكون إلّا بعد الدخول في العمل، ولا مهرب من ترك العمل عند طلب الإخلاص، إذ العمل شرطٌ فيه، إلّا أنّ ما هو مطلوب ترك كلّ ما يُفسد توجّه نيّة العامل في عمله نحو مقصوده الأصليّ. وقد اقترح أهل المعرفة أمورًا وآدابًا تساعد على الوصول لهذه المرتبة من مثل: القناعة بأمور الحياة والرضا بالقضاء، والصبر على بلاءات الجوع والفقر والمرض، بل ومجاهدة النفس على كلّ حال، وذلك بغية الخلاص من الرياء وترك الهوى.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٩.



ثانيًا: من شروط العبادة أن لا «يتعلّق قلبه (العبد) في عبادته، رجاءً أو خوفًا [بحيث يكون] هو الغاية في عبادته كجنّة أو نار، فيكون عبادته له لا لوجه اللّه».

وهذه النقطة فيها زيادة في الإيغال بالإخلاص، فإنّ الناس في عبادتهم لربّهم سبحانه ينقسمون كما هو الوارد في المرويّات إلى ثلاث: إمّا عابد خوفًا من النار، فهي مدعاة عبادته، وإمّا راغب بثواب الجنّة فهي محفِّزه للعبادة، وإمّا محبًّا لمعبوده عارفًا بأنعمه، فيكون مقصوده في العبادة ربه وحده لا شريك له من غير رجاء أو خوف نفسانيان يعوّقان النظر إلى اللّه ذاتًا.

والخوف، وإن كان - حسب الطباطبائي - من أكثر العوامل شيوعًا لدى أهل الالتزام والعبادة، إلّا أنّه لا يصحّ أن يكون هو الغاية من العبادة، فإنّ مثل هذه الغاية تفسد إخلاص العبد لربّه. وهنا يفرِّق العلّامة بين الخوف الغريزيّ والخوف بمعنى الخشية الدينيّة. ذلك أنّ الخوف أمرٌ سلبيّ وانفعال غير ممدوح من النفس، بل هو من شيم الأخلاق المهينة والفاسدة. وعليه، فإنّ أهل الدنيا يخافون كلّ أمر يقطع بينهم وبين مرغوبات الدنيا والهوى، أو بسبب الوهم والنتائج المؤلمة التي قد تلحق بهم، وهذا من طباع أسرى النفس وعبيد الدنيا. أمّا أهل الخشية الدينيّة فحالهم مختلف، وهم من يتحدّث عنهم العلّامة في معرض شرحه لقوله سبحانه: ﴿وَلَمۡ يَخۡشَ إِلَّا ٱللَّهَۖ﴾[١]، إذ يقول العلّامة:

«الخشية الدينيّة وهي العبادة دون الخشية الغريزيّة التي لا

---

(١) سورة **التوبة**، الآية ١٨.



يسلم منها إلّا المقرّبون من أولياء اللّه كالأنبياء، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخۡشَوۡنَهُۥ وَلَا يَخۡشَوۡنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَۗ﴾[1]. والوجه في التَّكْنِية عن العبادة بالخشية أنّ الأعرف عند الإنسان من علل اتخاذ الإله للعبادة الخوف من سخطه أو الرجاء لرحمته، ورجاء الرحمة أيضًا يعود بوجه إلى الخوف من انقطاعها، وهو السخط، فمن عبد اللّه سبحانه أو عبد شيئًا من الأصنام فقد دعاه إلى ذلك إمّا الخوف من شمول سخطه، أو الخوف من انقطاع نعمته ورحمته. فالعبادة ممثّلة للخوف، والخشية مصداق لها لتمثيلها إيّاها، وبينهما حالة الاستلزام، وذلك كنّى بها عنها، فالمعنى - واللّه أعلم - ولم يعبد أحدًا من دون اللّه من الآلهة»[2].

وهكذا يظهر أنّ الخوف والرجاء وإن كانا حالتان طبيعيّتان عند الإنسان لا يمكن تجاوزهما، إلّا أنّ النية والغاية من العبادة حينما تكون مرتبطة إمّا بخوف السخط أو زوال النعمة فإنّهما ينمّان عن نفس طمّاعة جبانة، لا يقنعها سوى هذا الضعف النفسيّ. وللخروج من هذا الإصر، على النفس أن تتحرّر بمعرفة مصدرها وربّها، والتوق إليه بحب يُخرج العباد من دائرة الخوف إلى دائرة الخشية؛ لأنّ شرط الخشية المعرفة والحبّ، وهو المقصود بالعبادة والإخلاص.

وهذا النحو من الفهم يستلزم اعترافًا بعبادة الخوف أو ما يُصطلح عليه في أدبيات النصوص الشريفة بعبادة العبيد، إذ إنّ الناس بطبعها تخضع إلى مالكها وسيّدها، وهي حينما تستشعر الخطر تقع أسيرة

---

(١) سورة **الأحزاب**، الآية ٣٩.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٩، الصفحة ٢١٠.



الخوف، فتعمل على طرد هذا الألم النفسيّ عنها، إلّا أنّ هذه الحالة ليست هي الحالة النموذجيّة التي تحدّث عنها - الطباطبائي - والتي حثّت عليها الروايات، إذ المطلوب أن ينتصر المرء على ألم الخوف وسطوة الضعف والانقهار ليترك للروح فرصة الذهول بمعرفة المحبوب القادر القاهر الذي **هو** بيده مقاليد كلّ شيء.

والذي **هو** من يستحقّ كامل الانجذاب، فتتحرّر النفس والقلب والنية بتحرّر الروح، وتصبح العبوديّة هنا عنوانًا للسموّ الذي لا يعرف خذلان الزمن وإرادات القوّة في دار الغرور، ونفس الكلام يصحُّ في حقّ عبادة الرغبة والرجاء بنيل الثواب، على الرغم من أهمّيّة مثل هذه العبادة، وما حثّنا القرآن والسنّة الشريفة عليها، فإنّ نيل الثواب إذا صار عائقًا عن اتصال الروح بمعدن العظمة ومصدر المنّة، تحوّل إلى قيد وغلّ يقطع طريق الوصول إلى اللّه سبحانه. يقول العلّامة الطباطبائي بهذا الصدد، وهو في معرض تفسيره لقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[1]:

«إذا انضمّ إليه قوله ﴿وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[2] وجوب الانقطاع للعبادة عن غيرها وللّه سبحانه عن غيره كما عرفت، ومن الغير الذي يجب الانقطاع عنه إلى اللّه سبحانه نفس العبادة، وإنّما العبادة توجُّهٌ لا مُتَوَجَّهٌ إليها، والتوجّه إليها يبطل معنى كونها عبادة وتوجّهًا إلى اللّه، فيجب أن لا يذكر الناسك في نُسُكه إلّا ربّه وينسى غيره»[3].

---

(١) سورة **الأعراف**، الآية ٢٩.

(٢) سورة **الأعراف**، الآية ٢٩.

(٣) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحة ٧٥.



وبهذا الصدد من المفيد أن أنقل بعض التساؤلات التي طرحتها أوساط أكاديميّة لاهوتيّة في الغرب ضمن حلقة دراسيّة في معهد القدّيس جبريل، وقد جُمعت الأبحاث والدراسات وتُرجمت إلى اللغة العربيّة، وصدرت في كتاب **الإسلام يسائل المسيحيّة**، إذ طرح أحد الباحثين تساؤلًا مفاده: «هل خلق اللّه الإنسان من أجل مجده الإلهيّ، أم خلق الإنسان محبّةً بالإنسان؟ أي هل خلقه ليكون عبدًا له، أم لينعم بكرامته الإنسانيّة»[1].

بمعنى آخر، يرتبط التساؤل بأنّ اللّه السيّد أراد الإنسان عبدًا لنفسه؟ أم أنّه خلقه لأنّه يحبّه؟ وبالتالي، فهل العبوديّة انقهار ورِقٌّ تنتفي فيه حيثيات الكرامة الإنسانيّة كلّها، أم أنّها مرتبةٌ من الكرامة والتشريف المبنيّ على الحبّ؟ وإذا كان هذا التساؤل قد جاء بطريقة مهذّبة، فإنّ مقرّرات هذا الملتقى أكّدت على الالتباس الكبير في ذهنيّة الغرب المسيحيّ تجاه مفهوم العبد وارتباطه بسلب الكرامة والحرّيّة الإنسانيّة، وهو الأمر الذي يمكن الإجابة عليه بناءً على منهج العلّامة الطباطبائي الذي يعتبر العبوديّة بمعنى المخلوقيّة، والمملوكيّة شيء لا يمكن وصفه بالحريّة أو عدمها، أو الكرامة وسلبها، وبين العبوديّة بمعنى الموقعيّة المحبوبة للّه والكرامة العظيمة. وبالفعل، فإنّ تأثيرات هذه الأطروحة من الطباطبائي، قد كانت مؤثّرة في مداولات ذاك المجمع، إذ ذهبوا للقول:

---

(١) انظر: روتراوت فيلانت، «الإنسان ومنزلته في الخليقة محاولة لفهم نظرة الإسلام الأساسيّة إلى الإنسان»، ضمن كتاب **الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة**، سلسلة المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون (جونية: المكتبة البولسيّة، ٢٠٠٠)، تعليقة رابرغر، الصفحتان ١٢١و ١٢٢.



«إنّ أغلبيّة العلماء المسلمين؛ باستثناء الشيعة؛ اعتنقت منذ القرن العاشر الميلاديّ الرأي الذي يمثّله الأشعري ومذهبه، من أنّ أعمال الإنسان يحدّدها اللّه بقضائه. وبقي هذا الرأي حتّى أواخر القرن التاسع عشر هو السائد عمومًا، بلا منازع، في الأوساط السنّيّة. لكن في فترة الانتقال إلى القرن العشرين ظهر اتّجاه جديد داخل السنّة ذاتها، يعود إلى تأكيد إرادة الإنسان الحرّة في ما يتخذ من قرارات أخلاقيّة»[1].

إذًا، من الملحوظ البُعد الاستثنائيّ للأطروحة الشيعيّة فيما يخصّ مسألة العبوديّة، وما لنحو فهمها من تأثير في النظام القيميّ والأخلاقيّ.

فإذا كان الاتّجاه الصوفيّ قد ذهب إلى أنّ غاية العبوديّة هي أمانة المحبّة، وإذا ذهب اتّجاه آخر لاعتبارها ترتبط بقيمة الحرّيّة. فإنّ العلّامة الطباطبائي أكّد على كون غاية العبوديّة هي الرحمة المفعمة بالحبّ والمولّدة لإرادة الحرّيّة المسؤولة والخلّاقة، والتي منها استحقّ الإنسان أن يكون خليفة اللّه في أرضه.

ثالثًا: ومن شروط أطروحة العبوديّة:

«أن لا يشتغل [العابد] بنفسه فيكون منافيًا لمقام العبوديّة التي لا تلائم الإنّيّة والاستكبار، وكأنّ الإتيان بلفظ المتكلّم مع الغير للإيماء إلى هذه النكتة فإنّ فيه هضمًا للنفس بإلغاء تعيُّنها وشخوصها وحدّها، المستلزم لنحو من الإنّيّة والاستقلال بخلاف

---

(١) **الإسلام يسائل المسيحيّة**، مصدر سابق، الصفحتان ١١٣ و ١١٤.



إدخالها في الجماعة وخلطها بسواد الناس، فإنّ فيه إمحاء التعيّن وإعفاء الأثر فيؤمن به ذلك».

لقد أورد العلّامة الطباطبائي هذا المقطع من الكلام في سياق تفسيره لسورة الحمد ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، ليوضح دلالة الطلب بلغة الجماعة في بيان الأثر التربويّ لمفهوم العبوديّة والاستعانة. وبقليل من التمعّن في عبارات العلّامة نلحظ أن مفهومه للعبوديّة في الإسلام إنّما جاء في سياق نفي أمرين اثنين:

أوّلهما: الاستكبار الذي عدّته الأدبيّات الإسلاميّة رداء اللّه الذي لا يصحّ لمخلوق ارتقاءه أبدًا.

وثانيهما: الإنّيّة والاستقلاليّة؛ لأنّ شرط عبادة المعبود، أحقّيته المطلقة بالعبادة، وشرط هذا الإطلاق تفرّده باستقلاليّة الوجود، وأنّ غيره إنّما يقوم به سبحانه.

وليست «الإنّيّة» إلّا هذا الإحساس المفعم بمشاعر الاستقلاليّة بالقدرة والاستغناء عن الغير. ومن هذا الأفق المعرفيّ في قراءة «الإنّيّة» تولّدت فكرة الإله الآخر، أو ابن اللّه، بل تفاقمت لتولّد في العصور الحديثة نظريّة أنّ الإنسان هو الذي يخلق صورة إلهه.

والملاحظ - حسب النصّ القرآنيّ - أنّ الاستكبار والبنوّة جاءتا في معرض إيضاح العبوديّة كرفض ونفي لهما، وكصفة لا تتلاءم معهما، ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَـٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَـٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ۘ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ



وَكِيلًا * لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَۚ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾[١].

فمقتضى ابن اللّه نسبته إلى الإطلاق، وبهذا المعنى هو لن يكون عبدًا بالمعنى الإسلاميّ حتّى لو ذكر اللّه. إذ مقتضى العبوديّة ارتباط ما في السموات وما في الأرض، بل الوجود كلّه به سبحانه.

لذا، فإنّ المسيح كما الملائكة المقرّبون على الرغم من عظمتهم لن يستنكفوا عن عبادة ربّهم، إذ هذا هو حالهم التكوينيّ، وحقيقتهم هذه هي سرّ عبادتهم الذاكرة للّه سبحانه. وكلّ تعبير مختلف عن هذا الواقع وهذه الحقيقة إنّما هو من باب الاستكبار والمكابرة والإنّيّة الاستعلائيّة.

وهنا أعود ثانيةً إلى كتاب **الإسلام يسائل المسيحيّة** الذي خلُص إلى مقولتين بالغتي الولاية:

«**المقولة الأولى:** مفهوم ابن اللّه، ومفهوم عبد اللّه ليسا بحقيقتين متنافستين، بل متزاملتين في النموّ. فإذا اعتبرنا هذين المفهومين متداخلين، ووعينا أنّ سرّ الخلاص لا ينطلق في الأساس من الخطيئة، بل من المخطّط الأصليّ الذي وضعه اللّه لخليقته، فإنّنا نكون خطونا خطوةً كبيرةً إلى الأمام، من شأنها أن تأتي بثمر كثير في لقائنا مع المسلمين»[٢].

---

(١) سورة **النساء**، الآيتان ١٧١ و ١٧٢.

(٢) روتراوت فيلانت، «الإنسان ومنزلته في الخليقة محاولة لفهم نظرة الإسلام الأساسيّة إلى الإنسان»، ضمن كتاب **الإسلام يسائل المسيحية في شؤون اللاهوت والفلسفة**، مصدر سابق، الصفحة ١٤٨.



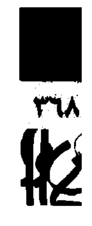
«**المقولة الثانية**: أنّ علاقة الإنسان باللّه المعبَّر عنها بمفهوم عبد اللّه أو خادم اللّه، تجعلنا نشعر شعورًا عميقًا بمحبّة اللّه لنا. كما تجعل الإنسان ينصاع إلى إرادة اللّه، فيضحّي الإنسان بإرادته ويقبل إرادة اللّه ويؤثرها على إرادته الخاصّة. وعليه، يمكن تطبيق مفهوم عبد اللّه تطبيقًا رائعًا على يسوع، وبذلك نحرز تقدّمًا جديدًا»[١].

إنّ هاتين المقولتين تعكسان تطوّرًا واسعًا في ذهن بعض اللاهوتيين يأتي لصالح القراءة الإسلاميّة وبطريقة منسجمة مع بناءات مدرسة العلّامة الطباطبائي بنحوٍ خاص. فاللاهوت المسيحيّ هنا، وإن لم يستطع التمييز بين فكرة العبد = الخادم، والعبد = المخلوق، بحيث اعتبر أنّ الخادم في العهدين القديم والجديد، تساوي العبد في القرآن. من دون أن يتنبّه إلى أنّ العبوديّة صفة ذات للمخلوق المملوك، وبهذا نفى البنوّة. إلّا أنّ اللاهوت المسيحيّ في مثل هذا الحال تراجع عن اعتبار أنّ العبوديّة هي محق الشخصيّة الإنسانيّة أمام الشريعة. كما أنّه تنازل عن مفهوم الخطيئة الأصليّة لحساب المشيئة الإلهيّة، ولطْف الإحسان الإلهيّ في تدبير شؤون الخليقة بالقدر والقضاء الإلهيين، لتنجم عن هذه القراءة اللاهوتيّة نتيجة بالغة الحساسيّة، مفادها: أنّ الخلاص حقّ لكلّ من يدبّر اللّه أمور حياتهم من مسيحيّين ومسلمين وغيرهم. وبذا ليس الخلاص أمرًا انحصاريًّا، كما أنّه يمكن تطبيق مفهوم الأخلاقيّة العبوديّة بلحنها القرآنيّ على مسيرة يسوع المسيح.

وهذه الفرصة في القراءة المشتركة الإسلاميّة – المسيحيّة

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٨.



ما كانت لتتوفّر لولا عمق أطروحة العبوديّة بالمنظومة الفكريّة والمستلزمات الفلسفيّة التي تنضح بها مدرسة العلّامة الطباطبائي (قده). من هنا، أجدني متحمّسًا للقول: إنّ أفكار العلّامة لا يمكن أن نقرأها إلّا ضمن منظومته المنهجيّة بمستلزماتها، وبما يمكن أن يحيطها من نقاش وإثارات تتأتّاها من خارجها الدينيّ والفكريّ.

وسأعطي لهذا الأمر نموذجًا ومثالًا، وذلك في ما يثيره العلّامة من قول متّصل بهذه النقطة الأخيرة، إذ يقول:

«إذا قضى الإنسان أنّ للعالم إلهًا خلقه بعلمه وقدرته، لم يكن بُدٌّ من أن يخضع له خضوع عبادة اتباعًا لناموس العالم الكونيّ، وهو خضوع الضعيف للقوي، ومطاوعة العاجز للقادر، وتسليم الصغير للعظيم الكبير. فإنّه ناموس عام جار في الكون حاكم في جميع أجزاء الوجود، وبه يؤثّر الأسباب في مسبّباتها، وتتأثّر المسبّبات عن أسبابه، وإذا ظهر الناموس المذكور لذوات الشعور والإرادة من الحيوان كان مبدءًا للخضوع والمطاوعة من الضعيف للقوي [...] وظهوره في العالم الإنسانيّ أوسع وأبين من سائر الحيوان لما في هذا النوع من عمق الإدراك وخصيصة الفكر، فهو متفنّن في إجرائه في غالب مقاصده وأعماله جلبًا للنفع، أو دفعًا للضرر كخضوع الرعيّة للسلطان والفقير للغنيّ، والمرؤوس للرئيس [...] وجميع هذه الخضوعات من نوع واحد وهو تذلّل وهوان نفسانيّ قِبال عزّة وقهر مشهود، والعمل البدنيّ الذي يُظهر هذا التذلّل والهوان هي العبادة أيًّا ما كانت؟ وممّن؟ ولمن تحقّقت؟ ولا فرق في ذلك بين الخضوع للرب تعالى وبينه إذا تحقّق من العبد بالنسبة إلى مولاه أو من الرعيّة بالنسبة إلى السلطان، أو من المحتاج بالنسبة إلى



المستغني أو غير ذلك، فالجميع عباده»[١].

إنّ تحليلًا أوّليًّا لهذا النصّ يظهر تركّبه من مزيج فلسفيّ، ومقرّرات دينيّة، وعِبر وعظيّة، ومؤالفات عرفيّة، وتمثيل لأمور مجرّدة على أمور محسوسة، وذلك بغية تأكيد أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ الأصل في العبادة والعبوديّة هو هذا البعد التكوينيّ الوجوديّ في علاقة العابد (المخلوق) بالمعبود (الخالق).

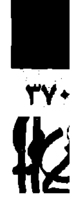
الأمر الثاني: أنّ هذه العلاقة طبيعيّة ولا تتعارض مع السنن والأعراف. لذا، ينبغي أن نتفهّمها.

وقد يعتبر البعض، ممّن اعتاد مثل هذه اللغة في الأدبيّات الإسلاميّة، أنّ ما قاله الطباطبائي عادي.. في الوقت الذي قد يسوِّغ البعض الآخر لنفسه نتيجة هذا الكلام أن يقوم بأيّ نحو من العبادة. ولعلّ جهة ثالثة ترى في هذا الكلام الفرصة للقول: إنّ الإنسان هو صاحب العُرف والسنن ومن ذلك هو صانع سنن العبادة بأصنافها المتنوّعة بما فيها الدينيّة.

وفي ظنّي من دون مثل هذه الهوامش من الطروحات والافتراضات سيبقى النصّ من دون فاعليّة تُذكر. لكن لو جئنا مثلًا وانطلقنا من هذه القراءة للإنسان عند الطباطبائي التي لحظنا فيها حجم المحوريّة التي يوليها للإنسان، وقرأنا تجربة جديدة من التأمّلات في الإنسان والدين والعبادة مثل التي صدرت بمقالة لبرتراند راسل تحت عنوان «عبادة الإنسان الحرّ»؛ في هذه المقالة يعكس راسل التصوّر الغربيّ لنشوء فكرة العبادة في حياة الإنسان،

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١٠، الصفحة ٢٧٤.



كما يعكس الموقف الوجوديّ من العلم، ومن المُثُل العليا، ومن حقائق الوجود - كما يراها [المتنوّرون الغربيون] - فمن جهة يعتبر «أنّ الإنسان ولد مزوَّدًا بقوّة التفكير، ومعرفة الخير والشرّ، وبالظمأ المحموم للعبادة»[١]. ذلك أنّ الإنسان - حسب رأيه - لامس الهلاك وفراق الموت في كلّ شيء، فبحث عن غرض الوجود القصير والطيّب، فأخذ يبحث عن ما يوقّره خارج وحشية العالم المرئيّ فقرّر التعرّف على الإله الذي نقل له وحوش الآثام عبر الغرائز، فصار يسأل الإله أن يغفرها له، ولمّا تشكّك المغفرة اسودّت صفحة الحاضر في قلبه وصار النور في المستقبل، فتوجّه للّه بالشكر أن منحه القدرة على التنازل عن رغباته، «واغتبط الإله عندما رأى أنّ الإنسان قد أصبح كاملًا بتنازلاته وبعبادته له»[٢]. وهكذا، فمن خيال أسطوريّ افتراضيّ وجد العقل المتنور رمزيّة شرح العبادة لينعطف من جهة أخرى نحو رمزيّة واقع آخر يقول فيه:

«إنّ العالم الذي يقدّمه العلم لمعتقداتنا هو مثل ذلك وأكثر في انعدام الهدف والغرض والافتقار إلى المعنى، وفي وسط عالم مثل هذا، يجب أن تجد مُثُلنا العليا مكانًا فيه [خاصّة] أنّ العبد الخاص بإنجازات الإنسان بكامله يجب أن يُدفن تحت أنقاض كون هالك»[٣].

---

(١) برتراند راسل، **عبادة الإنسان الحر**، ترجمة محمّد قدري عمارة، مراجعة إلهامي جلال عمارة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، الصفحة ٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠.

(٣) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.



إنّها فوضى الضباب الذي يلفّ روح التنوّر الساعي لأسطرة كلّ شيء وترميزه تحت عنوان محوريّة الإنسان المطلقة وإنجازاته الخالقة والخلّاقة. فوضى فقدت المعنى في كلّ شيء، في الماضي بتراثه وإرثه الدينيّ، وفي الحاضر بتراكماته وانفجاراته العلميّة والمعرفيّة الثوريّة. لذا، صارت الضرورة تقضي أن يبحث عن مُثُل عليا لعبادة تراعي الخوف والآلام والموت والرجاءات والآمال.

مُثُل عليا تنبع من مكان واحد هو الضمير المكلوم والمنهزم أمام وقائع القدر والزمن والموت. وهو يريد إلهًا على صورةٍ جديدةٍ «فالإنسان البدائيّ كان يحسُّ مثلنا بالقهر لعجزه أمام قوى الطبيعة، وذلك لأنّه لا يوجد بداخله شيء يحترمه أكثر من القوّة، فهو يرضى بالسجود أمام آلهته»[1]. فمن تقديس القوّة ولَّد الإنسان القديم إلهه... واليوم يحكم نفس المنطق،

«فهذا هو أيضًا سلوك أولئك الذين هم في أيامنا هذه، يقيمون أسسهم الأخلاقيّة على الصراع من أجل البقاء، مصرّين على أنّ الناجين هم بالضرورة الأصلح (الأقوى) [...] [والآخرين ما زالوا] مصرّين على أنّ عالم الواقع يتفق بطريقة خفيّة مع عالم المُثُل العليا، وهكذا يخلق الإنسان إلهًا جبّارًا وطيّبًا في وحدة صوفيّة لما هو كائن وما يجب أن يكون»[2].

إنّه الرُهاب من فكرة الإله المتجاوز لقدرة الإنسان، ورُهاب من الموت الذي يفرض فكرة الفناء والقدر. رُهاب مركّب من تآلف مع

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢.



رغبة جامحة أن لا شيء فوق الإنسان سوى ما يولّده الإنسان نفسه من أفكار وأوهام وآلهة، لذا التأكيد الدائم على أنّ «الإنسان [يخلق] إلهًا جبّارًا وطيبًا». إلهًا لم يستطع الإنسان أن ينفلت منه إلّا بإنشاء حيلة يمارسها على نفسه ليتخطّى واقع حضور الموت، وحضور الإله العظيم في كل تفصيل الحياة، حيلة مفادها أنّه،

«على الرغم من أنّ الموت علامة مؤكّدة للتحكّم الأبويّ، فلا يزال الإنسان وعبر سنوات حياته الوجيزة يمتلك الحرّيّة الكافية لكي يختبر وينتقد ويعرف ويبتكر وأن يُعمِل خياله. هذه الحريّة تخصّه وحده في هذا العالم الذي يعرفه، ويرتكز عليها تفوّقه على القوى التي لا تقاوم، والتي تتحكّم في حياته الخارجيّة»[1].

هنا مضمون كلّ القصة: المثل/الإله/ الاستثناء، إنّما يكمن في موهوم اسمه الحريّة أعطوه دور البديل عن كلّ شيء ليبرّروا شيئًا واحدًا هو (تأليه عجز الإنسان أمام الحقائق) وتحويله إلى محور لكلّ موقف وحراك وتقييم. والحريّة هنا، يريدونها في مواجهة «القوى التي لا تتقاوم والتي تتحكّم في حياته الخارجيّة» كما أسموها – هم – وصنّفوها.

وهذا من أقصى صنوف الانشطار والتشظّي الروحيّ والنفسيّ، بل والفكريّ الذي وقعت فيه حداثة التنوّر المصطنع. ومن هذا القلق يأتي السؤال المنحصر في أفق الخيارات «هل نعبد القوّة أم نعبد الطيبة؟ هل سيوجد إلهنا ويكون شرًّا أم سيكون طيّبًا، وبأنّه هو ما خلقه ضميرنا؟»[2].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

(٢) **عبادة الإنسان الحر**، مصدر سابق، الصفحة ١٢.



هذا التوتّر إنّما ينبع من الانقلاب المنهجيّ في دراسة فلسفة الوجود ورؤية الحياة.

إنّ تقديم الحقائق اليوميّة والاعتباريّة على الحقائق الكلّيّة والحقيقيّة هو ما أغرق اللاهوت المسيحيّ المعاصر، كما أغرق العقل الغربيّ المعاصر في بتّه الأحكام وتصنيف الآلهة أو الإله بمقتضى الاحتياجات والتأمّلات الذاتيّة.

ومن هنا، تكمن القيمة المنهجيّة للعلّامة الطباطبائي في صوغ أطروحته المبنيّة على أصالة الحقيقة التكوينيّة للعبادة، وأنّها سنّة من سنن الوجود التي يمارسها الناس في حياتهم العرفيّة والعاديّة، فالإنسان ذاتيّ العبوديّة، وبمقتضى هذه العبوديّة كانت العبادة المنسجمة مع طبائع الأمور، وأنّ أيّ إخلال بالارتباط بالحقيقة التكوينيّة سيودي إلى اختلالات فظيعة في انتظامات الحقائق كلّها العرفيّة والحياتيّة واليوميّة، بل والعقائديّات المؤثّرة على الرؤى والسلوكيّات الإنسانيّة. وهذا الانشطار الفظيع يمكن أن نكون مع مشهد منه في نصّ تأمّليّ لراسل يقول فيه:

«حياة الإنسان عند النظر إليها عن بُعد، تُعدُّ شيئًا تافهًا إذا ما قورنت بقوى الطبيعة، الإنسان العبد مُرغم على أن يخضع للزمن، ويرهب القدر، ويخشى الموت، لأنّه أعظم من أيّ شيء يجده في نفسه، ولأنّ كلّ أفكاره هي عن أشياء يغتالها الثلاثة: الزمن، والقدر، والموت. ولكن رغم العظمة التي تبدو بها، فإنّ التفكير بها والإحساس بجلالها الرصين، لا يزالان أعظم. هذا التفكير يجعلنا أحرارًا فنحن لم نعد ننحني أمام القدر المحتوم باستسلام الشرقيين، لكننا نتقبّله

ونجعله جزءًا منّا [...] [هكذا] تكون عبادة الإنسان الحرّ»[1].



إنّها وإن كانت عُقدة الغرور والتفوّق العنصريّ الغربيّ، لكنّها عُقدة مركّبة من شيء آخر هو: خوف الواقع والحقيقة والتطلّع نحو أخذ دور فاعل في صناعة الزمن. وإذا كان أصحاب هذا الطرح يرفضون الدين وعبوديّته، فإنّهم يعتبرون أنّ الحريّة هي عبادتهم الخاصّة. في الوقت الذي تمثّل المنهجيّة التي يصوغها الطباطبائي في قراءته الإسلاميّة منظومة متكاملة من العبوديّة التوحيديّة التي يقع فيها الإنسان موضع المُستخلَف على إدارة حركة المكان والزمان والمساهم في صوغ حيثيّات القدر. وهل في ذلك ما يفوق هذا المعنى الحرّ لعبادة الأحرار التي أسّسها أمير المؤمنين عليّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عن نبيّه محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عن ربّه سبحانه صاحب المبدإ والمنتهى في الحقيقة الكونيّة وكلّ حقيقة؟

إنّ إبراز العقْدِ المتكامل لحركة العبوديّة، تأسيسًا على أصالة الفقر الوجوديّ، وما يتنزّل عن ذلك من قيم وسلوكيات وآثار ومواقف إنسانيّة تمثّل الصرح المتعالي للموقف الفكريّ والروحيّ من موضوعة الحريّة التي تتجاوز كلّ ضيق من أفق هذا المحيط الكونيّ، إذ لا أسر للروح إلّا الحبّ الإلهيّ المطلق.

ومن هنا، كانت العبوديّة المطلقة في الإسلام تساوي الحريّة المطلقة من أصر مادة هذا البدن وعالم الطبيعة، بل كانت تعني الربوبيّة في إدارة هذا العالم، بحيث تنشأ حقيقة الإنسان الكامل من العبد المطلق والحرّ الكامل.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٨.



تمثّلات العبوديّة

بعد أن أدركنا انقسام العبوديّة إلى قسمين: أوّلهما ما نسمّيه بالحقيقة الكونيّة الذاتيّة للعبوديّة، وثانيهما الحقيقة الاعتباريّة الصراطيّة للعبوديّة. وأنّ الثانية إنّما تنشأ من الأولى، وهي من مقتضياتها. فإنّ علينا أن نعرف أنّ العلّامة الطباطبائي ربط الحقيقة الصراطيّة للعبادة بدور الأنبياء وهدايتهم. هذا على الرغم من إيمانه بفطريّة الصراطيّة، وأنّها كحقيقة من الأمور المجعولة في الذات البشريّة. وهو بهذا يحسم أن لا هداية ولا معرفة ولا عبادة صراطيّة من دون الاستناد إلى حركة النبوّة، باعتبار النبوّة هي أصالة حركة الإنسان المستخلَف في الأرض، وفي التاريخ.

«النبوّة انبعاث إلهيّ، ونهضة حقيقيّة يراد بها بسط كلمة الدين، وأنّ حقيقة الدين تعديل المجتمع الإنسانيّ في سيره الحيويّ، ويتبعه تعديل حياة الإنسان الفرد. فينزل الكلّ منزلته التي نزله عليها الفطرة والخلقة، فيعطي به المجتمع موهبة الحريّة، وسعادة التكامل الفطريّ على وجه العدل والقسط. وكذلك الفرد فهو فيه حرٌّ مطلق في الانتفاع من جهات الحياة فيما يهديه إليه فكره وإرادته إلّا ما يضرّ بحياة المجتمع. وقد قيّد جميع ذلك بالعبوديّة، والإسلام للّه سبحانه، والخضوع لسيطرة الغيب وسلطنته»[1].

إنّ المنطق الوجوديّ والكونيّ للعبوديّة إنّما يتنزّل انبعاثًا إلهيًّا ونهضة حقيقيّة عبر حركة الرسل والأنبياء (الوحي). والهدف هو تحقيق الاعتدال في ميزان العلاقة بين الفرد الحرّ ومجتمع الحرّيّة

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٢٨٤.

ضمن ضوابط الحقيقة الصراطيّة للعبوديّة والخضوع والتسليم لشرعة الغيب وسلطانه.



من هنا، يمكننا أن نفرز هذه التمثّلات للعبوديّة بأساسين عنهما ينشأ غيرهما من تشريعات وأحكام وأعراف وسنن حياتيّة:

الأساس الأوّل: قيم العبوديّة الدينيّة

التي وإن اعترف لسان القرآن فيها بحضور الإنسان في حركة الحياة والعبوديّة، إلّا أنّه حضور مشفوعٌ بثقل الجماعة الإنسانيّة (آدم النوع)، واتكائها القيّوميّ على اللّه سبحانه، وهذا ما يبرز في توضيح الطباطبائي لصيغة الجمع في سورة الحمد ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾؛ إذ إنّ

«إيّاك نعبد، لا يشتمل على نقص من حيث المعنى، ومن حيث الإخلاص إلّا ما في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ من نسبة العبد العبادة إلى نفسه المشتمل بالاستلزام على دعوى الاستقلال في الوجود والقدرة والإرادة مع أنّه مملوك، والمملوك لا يملك شيئًا، فكأنه تُدورِك ذلك بقوله ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، أي إنّما ننسب العبادة إلى أنفسنا وندّعيه لنا مع الاستعانة بك لا مستقلّين بذلك، مدّعين ذلك دونك.

فقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ لإبداء معنًى واحد وهو العبادة عن إخلاص، ويمكن أن يكون هذا هو الوجه في اتحاد الاستعانة والعبادة في السياق الخطابيّ، حيث قيل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ من دون أن يقال: إيّاك نعبد أعنّا، واهدنا الصراط



المستقيم»[١].

فالقيمة المركزيّة الأولى التي عليها مدار العبوديّة هي الإيمان بقيوميّة اللّه سبحانه على الوجود والحياة، قيّوميّة توحيديّة تنفي وجود قيام لغيره سبحانه إلّا به.

القيمة الثانية: هي الإخلاص في هذا الاعتقاد، على مستوى اليقين المعرفيّ، وعلى مستوى السلوك العباديّ والحياتيّ اليوميّ؛ إذ بدون الإخلاص لا يمكن للمرء أن يستشعر قلبه حقيقة التوحيد، وروح العبوديّة.

القيمة الثالثة: صراطيّة الدين، ومعياريّة الهداية النبويّة في عقيدة وسلوك العبوديّة، ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۚ﴾[٢].

«فسمّى العبادة صراطًا مستقيمًا، وسمّى الدين صراطًا مستقيمًا، وهما مشتركان بين السُبُل جميعًا، فمثل الصراط المستقيم بالنسبة إلى سُبُل اللّه تعالى كمثل الروح بالنسبة إلى البدن، فكما أنّ للبدن أطوارًا في حياته هو عند كلّ طور غيره عند طور آخر [...] لكنّ الروح هي الروح متّحدة به، والبدن يمكن أن تطرأ عليه أطوار تنافي ما تحبّه وتقتضيه الروح لو خُلِّيت ونفسها بخلاف الروح، فطرة اللّه التي فطر الناس عليها، والبدن مع ذلك هو الروح أعني الإنسان، فكذلك السبيل إلى اللّه تعالى هو الصراط

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحتان ٢٩ و ٣٠.

(٢) سورة **الأنعام**، الآية ١٦١.



المستقيم، إلّا أنّ السبيل [...] ربّما اتّصلت به آفة من خارج أو نقص لكنّهما لا يعرضان الصراط المستقيم»[١].

إنّ الدين عين العبادة، حسب الطباطبائي، ومهما تنوّعت أشكال العبادة وتعدّدت الأديان في حياة الإنسان فإنّها محكومة إلى معيار صراطيّ واحد هو روح النزوع والقرب والكدح نحو الربّ بالعبوديّة. وهذه الحقيقة الدينيّة الإلهيّة، الإنسانيّة، تمثّل الصراط المستقيم الذي لا تميته مراتب البُعد أو انحرافات الهوى؛ لأنّه يمثّل روح كلّ دين وعبادة، بل هو روح الإنسان الديِّن. وما أعتقده من هذا الكلام الذي يفتح فيه العلّامة الطباطبائي (قده) الباب أمام نحو خاصّ من التعدّديّة التي تقوم على مركزيّة هداية الوحي ومحوريّتها، إنّما هو تأصيل فاعليّة الوحي الإلهيّ في صياغات البشر الحياتيّة وشؤونهم الناظمة لاحتياجاتهم العمليّة والفكريّة والروحيّة بالدرجة الأولى. لذا، كانت قيمة الصراطيّة هي النافذة نحو طبيعة الدين والعبادة القائمة على أصالة استقامة الحقّ والعدل في حياة الناس وأيّ قانون يريدون إقراره.

القيمة الرابعة: الطاعة والإسلام؛ بمعنى التسليم، في نظام الحقوق التشريعيّة.

قد يستنكف بعض الناس من الحديث حول أهمّيّة الطاعة في النظام البشريّ بعصرٍ يقوم على النقديّة والتمرّد. وأنا هنا لست بصدد مناقشة هذا الاتّجاه التحديثيّ الذي وصل إلى قتل المعنى والتاريخ والإنسان والإله، وأدخل ضمير العالم في تيه فوضى العبثيّة

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٤.



والقوّة المدمّرة. إلّا أنّي أريد أن أؤكّد على أنّ مفهوم الطاعة يمكن أن نعبّر عنه بمعنى التواضع وهو خلاف إرادة الاستكبار. من هنا، فحينما يقول العلّامة مثلًا: «السمع يُكنّى به لغةً عن القبول والإذعان. والإطاعة تستعمل في الانقياد بالعمل، فمجموع السمع والإطاعة يتمّ به أمر الإيمان... وقولهم سمعنا وأطعنا إيفاء لتمام ما على العبد من حقّ الربوبيّة في دعوته»، إنّ هذا يعني الطاعة بمعناهما الحقوقيّ؛ أي استيفاء حقّ الطاعة المتنزّل كقيمة من منبع الحقيقة التكوينيّة للعبوديّة. ومن هنا، هذا الاستيفاء إنّما يعني التواضع أمام الحقيقة والتسليم بها. لذا، فإنّ الخضوع يصلح كمعيار إلهيّ في حياة الممارسة الإنسانيّة. «فالعبادة هي نصب العبد نفسه في مقام العبوديّة وإتيان ما يثبت ويستثبت به ذلك، فالفعل العباديّ يجب أن يكون فيه صلاحيّة إظهار مولويّة المولى أو عبديّة العبد»[١].

ومن مجموع هذه القيم، ولا سيّما، وعلى نحو مباشر، القيمة الأخيرة «التسليم والخضوع»، تتشكّل العبادة في تشريعاتها وأحكامها وأشكالها، وهي تمثّل الأساس الآخر من تمثّلات الحقيقة الكونيّة. وهو ما سنتناوله ولو بعجالة.

الأساس الثاني: العبادات

لقد اعتبر العلّامة الطباطبائي (قده) أن أصل التوجّه العباديّ إلى الله سبحانه أمرٌ مجرّد ومنزّه عن شؤون المادّة وأمورها. إلّا أنّه إذا أراد أن يتنزّل من حدود القلب والضمير إلى عالم الأفعال كان لا بدّ من

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٤٤٨.



أن يدور بين الماديّات،

«ولم يكن في ذلك بُدٌّ ومَخْلَصٌ من أن يكون على سبيل التمثيل بأن يلاحظ التوجّهات القلبيّة على اختلاف خصوصيّاتها، ثمّ تمثّل في الفعل بما يناسبها من هيئات الأفعال وأشكالها، كالسجدة يراد بها التذلّل، والركوع يُراد به التعظيم، والطواف يراد به تفدية النفس، والقيام يراد به التكبير، والوضوء والغسل يراد بهما الطهارة للحضور ونحو ذلك.

ولا شكّ في أنّ التوجّه إلى المعبود، واستقباله من العبد في عبوديّته روح عبادته، التي لولاها لم يكن لها حياة ولا كينونة، وإلى تمثيله تحتاج العبادة في كمالها وثباتها واستقرار تحقّقها»[1].

لطالما يسعى أهل التحقيق لتصوير العبادة على نحو يماثل الإنسان من جهة البدن والشكل وما يمثّله ذلك من ارتباط بعالم المادّة، إلّا أنّه متقوّم في وجود حياته بجهةٍ أخرى هي الروح، التي لولاها لما كان لعالم البدن معنًى أو حياة.

وكذا أيضًا في العبادة، إذ من دون هذه الروح العباديّة والصلة الغيبيّة السُرَّانيّة لما كان هناك من معنًى للأشكال العباديّة. من هنا، فإنّ الطباطبائي يعتقد أنّ شكل العبادة لا تمثّل العبادة بذاتها، بل باتصالها بما هي هي بعالم روح العبوديّة والإخلاص لهذه الروحيّة التي لا تبتغي إلّا اللّه سبحانه. وعليه، فإنّ من صلّى مثلًا بداعي السخرية لا يُحتسب عمله صلاة، إذ شرطه تلك النية والتوجّه الخاصّ. ومن هنا، يقرّر الطباطبائي (قده) في كلام واضح له القول:

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٣٣.



إنّ «حقيقة جميع العبادات البدنيّة هي تنزيل المعنى القلبيّ والتوجّه الباطنيّ إلى موطن الصورة، وإظهار الحقائق المتعالية عن المادّة في قالب التجسّم، كما هو ظاهر في الصلاة والصوم والحج وغير ذلك، وأجزائها وشرائطها، ولولا ذلك لم يستقم أمر العبادة البدنيّة»[١].

وإذا كانت العبادة تحتاج إلى روحها الخاصّ من المعنى والمقصد، فإنّ هذا المعنى والمقصد لا يتمثّل إلّا بالشكل الخاصّ الذي تنزّل إليه في كلّ حركة من حركات العمل العباديّ. وفي هذا تأكيد حاسم على الشكل التوقيفيّ للعمل العباديّ. وأن أيّ إخلالٍ فيه هو إخلال بالمعنى، وسلوك لدرب لا توصل إلى المقصد. فللسؤال كان الدعاء، وللتذلّل كان السجود، ومن دون هذا السجود بالنحو الذي أمر به المولى أو الدعاء الذي دعانا إليه سبحانه لا يمكننا أن نحقّق غاية العبوديّة ومضمونها في روحنا وحياتنا الإنسانيّ.

وبمثل هذه القراءة يتوحّد الباطن بالظاهر بما لا انفصال له، بحيث لا يعيش العابد انفصام المظهر والمعنى أبدًا. كما هو الحال عند الاتجاهات التفريطيّة والإفراطيّة. ومن هذه الروحيّة العباديّة يستشعر العبد تآلفه وتكامله الإيجابيّ مع الكون ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًاۖ وَمَآ أَنَاْ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[٢].

فالعبادة لوجه الله الذي به أطلّ على الوجود ففطر كون السموات والأرض، حتّى يتبدّى للعابد سرّ الروح الساري في كون السموات والأرض اللتان أتيتا أيضًا طوعًا أو كرهًا لربّهما لما دعاهما

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٣٩.

(٢) سورة **الأنعام**، الآية ٧٩.



إليه. فالكلّ في الوجود عابد متوجّه نحو وجهٍ واحد هو وجه اللّه سبحانه. وبهذا تمثّل العبادة قوّة في التماسك والاتّزان والانسجام الكونيّ العظيم. فكأنّما يقول العبد وجّهت وجهي «إنّي أقبلت بعبادتي على من ينتهي إليه إيجاد كلّ شيء وإبداعه»[1].

على ضوء ذلك، ينبغي أن يجعل العابد الكون والحياة مسرحًا لإعلان عبادته لربّه سبحانه «فأظهر العبوديّة للّه في جميع شؤون حياتك باتّباع ما شرّعه لك [اللّه] فيها، والحال أنّك مخلص له دينك»[2].

وفي هذا السياق الحياتيّ كلّه الذي تؤدّي العبادة فيه دورًا تذكيريًّا باللّه سبحانه، ودورًا طريقيًّا للوصول إلى اللّه سبحانه. فإنّ الضامن لحفظ النفس العابدة عن مثالب الأهواء وصراعات الدنيا ومغرياتها هو الإخلاص ومراعاة حقّ اللّه سبحانه. كما معرفة حقّ العبد والعبوديّة.

أمّا من جهة الإخلاص، فلقد ذهب الطباطبائي (قده) للقول: إنّ «الأمر بإخلاص العبادة للّه سبحانه أعظم الأوامر الدينيّة، والإخلاص بالعبادة أوجب الواجبات. كما أنّ معصيته وهو الشرك باللّه سبحانه أكبر الكبائر الموبقة»[3]. فما يقع على حافّة الإخلاص أو في المقلب الآخر له هو الشرك. والشرك إن كان تعدادٌ في الانتماء والرؤية والالتزام، بالتالي فإنّه بناء للنفس والذات على التكثّر

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ١٩١.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١٧، الصفحة ٢٣٤.

(٣) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١٣، الصفحة ٧٧.



الانشطاريّ في شخصيّة الإنسان، وهو ما يوصل إلى ضياع الذات، بل وضياع سُبُل معرفة الذات. أمّا الإخلاص فهو هذا العقد الجامع لقوى الكينونة الإنسانيّة. وهو الموحِّد لأبعاد الروح والرؤية والسلوك في شخصيّة الإنسان، بحيث نكون أمام فعّالية إنسانيّة خلّاقة. تنبع في مكوِّناتها من منهل يد الغيب الحاضر بعمق في الكون والحياة، وتتوجّه إليه بكلّ ما تستكنّه من لبٍّ وأسرار. ثمّ تسري في تفاصيل آنات الزمن الموصول بأحداث الأفعال والأعمال ليكون الزمن خالصًا والفعل مخلصًا لمصدر الوجود الواحد الأحد سبحانه. من هنا، ليس الإخلاص مجرّد عنوان لعبادة الروح أو شرطًا من شروط قبول الأعمال فقط، بل هو النافذ في بناء استقامة الشخصيّة الرساليّة العابدة للّه سبحانه وتعالى.

ومن مقتضيات الإخلاص أن يعرف العابد حقّ ربّه عليه ويتأدّب به، كما أن يتأمّل ويتنظّر فيما أولاه اللّه سبحانه من حقوق فيحمده عليها، ومن ذلك ما ذكره العلّامة الطباطبائي (قده):

«وقولهم سمعنا وأطعنا إيفاء لتمام ما على العبد من حقّ الربوبيّة في دعوته، وهذا تمام الحقّ الذي جعله اللّه سبحانه لنفسه على عبده، أن يسمع ليطيع وهو العبادة، ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ * وَأَنِ ٱعْبُدُونِى ۚ﴾[2].

(١) سورة **الذاريات**، الآيتان ٥٦و ٥٧.

(٢) سورة **يس**، الآيتان ٦٠ و ٦١.



وقد جعل اللّه في قِبال هذا الحقّ الذي جعله لنفسه على عبده حقًّا آخر لعبده على نفسه، وهو المغفرة التي لا يستغني عنه في سعادة نفسه؛ الأنبياء والرسل فمن دونهم، فوعدهم أن يغفر لهم إن أطاعوه بالعبوديّة كما ذكره أوّل ما شرّع الشريعة لآدم وولده»[١].

إنّ هذا الحقّ الإلهيّ إنّما يتمثّل بالتزام صور العبادة بعنوان أنّها التذكير اليوميّ والدائم بحقّ العبوديّة. كما بما تحمل من إشارات ودلالات في معاني الطاعة للباري سبحانه وتعالى. وقد فرّع المولى سبحانه على حقّ العبوديّة حقًّا خاصًّا بالإنسان ألا وهو أن يغفر اللّه له تقصيره في حقّ العبوديّة سواءًا في طريق سيرها أو في سموّ أهدافها وغاياتها.

وإذا كان هذا الحقّ الفرعي (المغفرة) هو بالاعتبار الإلهيّ والتمثُّل القانونيّ للثواب، فإنّه في حقيقة الأمر نتيجة للصفات الإلهيّة والأسماء الحسنى التي هي عين ذات الحقّ سبحانه. بالتالي، فهذا الحقّ أيضًا متفرّع عن الحقيقة الكونيّة للعبوديّة والربوبيّة.

إنّ النظر للشريعة ونظام سير الإنسان في الحياة نحو أهدافه العظمى ومقاصده العليا بنظرة نابعة من صميم الوجود، هي بلا شك تُشكّل مفصلًا حسّاسًا من مفاصل الرؤية لأمور الدين، والحياة، والمصير.

ولعلّ من أهمّ المميزات المنهجيّة في دراسات العلّامة الطباطبائي هو هذا العمق المبنيّ على شموليّة الفكر لديه، بحيث

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٤٤٩.



يكون التوجّه دومًا لبناء الأسس التي يمكن أن تقوم عليها النظرة للحقائق والأشياء.

وأعود هنا لأؤكّد أنّ دراسة فكر هذا العظيم لا يمكن أن تأتي بنتائجها التجديديّة للرؤية، إن لم نضعها على مشرحة القراءات النقديّة من داخل المنظومة الفلسفيّة للعلّامة الطباطبائي، ومن خارج هذه المنظومة كذلك.



المقالة الثالثة

الحبّ الإلهيّ في النظام المعرفيّ

الحبّ محور من المحاور المركزيّة في دراسة الشأن والأحوال والطبيعة الإنسانيّة. وقد وضعت معالجات لهذا الموضوع في الدراسات النفسيّة، والأدبيّة، والفلسفيّة، والدينيّة. إذ يمكن أن يُدرس الحبّ في انفعالاته النفسيّة التي تلبّي الرغبات وتولّدات الجسد، وتأثيرات ذلك على نظرة الإنسان لشخص، أو لأمر ما، بما ينعكس على مجمل علاقاته الشخصيّة والتكوينات الاجتماعيّة والنفسيّة في كثير من الأحيان. وقد يُدرس الحبّ في مظاهره الأدبيّة والثقافيّة والحضاريّة، سواء عبر الآثار الفنّيّة، أو النصوص وما تحمل من رحلات عميقة في داخل الذات المتأمّلة بأوجاعها وتأوّهاتها وأمانيها، لتكشف عن بُعد من لطافة الذات وشفافيّتها خارج عالم الأشياء والأرقام والمعادلات القاسية، بل حتّى خارج عالم الضوابط والقوانين.

ثمّ إنّا قد ندرس الموضوع ببعض من بُعده الفلسفيّ الذي يرى في مسار الموجودات تجاه ذاتها ومصدرها عشقًا وشوقًا به تتولّد الحياة. أو إن شئت فقل: به تتكوّن الموجودات بجدل من الحبّ والحياة اللذان لا ينفصلان البتّة، حسب الفلسفة الإسلاميّة،



لا سيّما الإشراقيّة والعرفانيّة منها، والتي تأثّرت أيّما تأثّر في أصولها ومنهجيّتها بالرؤية الدينيّة.

أمّا المبحث الدينيّ، فلقد تعرّض فيما تعرّض له وهو يبحث موضوعة الحبّ إلى أمور منها:

١. علاقة اللّه بخلقه وما أوجده أو ما صدر وتولّد عنه. ومن تعبيرات الأدبيّات الإسلاميّة بهذا الشأن الحديث القدسيّ «أحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف»[١]. وإذا كانت هذه الصيغة للحديث من الأدبيّات التي تمثّل موردًا خاصًّا بالاتّجاه الصوفيّ، فإنّ كلمة الرحمة وصفتَي الرحمن الرحيم، اللتان تعادلان تمام معنى اسم اللّه سبحانه في ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، توضحان دلالة الحبّ الذي يتجاوز الذات بما هي هي، نجد الذات بمشيئتها السارية وظلّها الممتدّ إلى كلّ موجود ومتولّد ومخلوق.

٢. علاقة الإنسان بمصدره الذي هو اللّه سبحانه، المبنيّة على الحبّ المفعم بالرهبة والرغبة والرجاء. «اللّهمّ وإنّي أتوب إليك من كلّ ما خالف إرادتك أو زال عن محبّتك، من خطرات قلبي، ولحظات عيني، وحكايات لساني»[٢].

---

(١) محمّد باقر المجلسي، **بحار الأنوار** (بيروت: دار الوفاء، لا تاريخ)، الجزء ٨٤، أبواب النوافل اليوميّة وفضلها وأحكامها وتعقيباتها، الباب ١٣، الصفحة ٣٤٤.

(٢) الإمام عليّ بن الحسين، **الصحيفة السجّاديّة الكاملة** (ويليها نصّ رسالة الحقوق)، تقديم وشرح غالب عسيلي، الطبعة ٩ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ٢٠١٢)، «دعاؤه، عَلَيْهِ السَّلَامُ، في ذكر التوبة وطلبها»، الصفحة ١٦٣.



وذاك الأمل والشغف العظيم الذي يجعل صاحب الابتهال يناجي ربّه، «إلهي ما ألذّ خواطر الإلهام بذكرك على القلوب [...] وما أطيب طعم حبّك، وما أعذب شرب قربك»[١]، وأنّ هذه الأحاسيس لا تخلو من مضمون من المعرفة والرؤية والتعقّل، بل هي منبع من منابع التعقّل والمعرفة وتكوين المعرفة.

«إلهي بك هامت القلوب الوالهة، وعلى معرفتك جمعت العقول المتباينة [...]، أنت المُسبَّح في كلّ مكان، والمعبود في كلّ زمان، والموجود في كلّ أوان، والمدعوّ بكلّ لسان، والمعظّم في كلّ جنان»[٢].

وهذا ما يولّد سرّ العبادة المبنيّة على الحبّ، والمسمّاة بلسان الإمام عليّ، عَلَيْهِ السَّلَامْ، بعبادة الأحرار حينما وصف صنوف العبادة فقال: «إنّ قومًا عبدوا اللّه رهبةً فتلك عبادة العبيد، وإنّ قومًا عبدوا اللّه رغبةً فتلك عبادة التجّار، وإنّ قومًا عبدوا اللّه حبًّا وشكرًا فتلك عبادة الأحرار»[٣].

٣. علاقة الإنسان بذاته التي إمّا أن ينساق فيها إلى حبّ الدنيا والهوى والرغبات المسمّاة بالشهوات وزينة النفس والحياة الدنيا، أو أن ينغمر بالحبّ الفطريّ للوجود في أصل مصدره، وللموجودات

---

(١) المصدر نفسه، «مناجاة العارفين»، الصفحة ٣٦٤.

(٢) المصدر نفسه، «مناجاة الذاكرين»، الصفحتان ٣٦٥ و٣٦٦.

(٣) الإمام عليّ بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، تحقيق هاشم الميلاني (النجف الأشرف: العتبة العلويّة المقدّسة - مكتبة الروضة الحيدريّة، لا تاريخ)، باب «المختار من حكم أمير المؤمنين ومواعظه»، الصفحة ٥٥٧، الحكمة ٢٢٨.



في تجلّيات مظهرها الكاشف عن سرّ النور والحياة الخالدة في محضر الرحمن الرحيم، وهو المسمّى بمصدر دين الإنسان الإلهيّ المفتوح أزلًا وأبدًا وسرمدًا على اللّه سبحانه.

٤. وقد نبحث الحبّ في انعكاساته على الصيغ التشريعيّة والحقوقيّة باعتباره ركنًا من أركان بناء القوانين وأنظمة الحقوق، وإن أخذ المبحث في هذا الإطار عناوين أخرى من مثل: الرحمة، والتسامح، والمرونة، والعنف والتساهل، وغيرها من مفردات تركّزت في الأدبيّات الإنسانيّة والحقوقيّة. وبالغالب، فإنّ هذا النحو من البحث يعمل على أن يعالج روح فلسفة الحقوق والقوانين، وأنّها هل تقوم على مبدإ الروح أو القانون المُلزم؟ هل تقوم على مبدإ الحبّ والتسامح أم على مبدإ الواجب والقطع ولو العنفيّ أحيانًا أو غالبًا؟

انطلاقًا من هذه الجهات التي نقارب بها المبحث، سوف نسعى لنرى مظاهر الحبّ والتسامح في السلوك الإسلاميّ وصدوره عن وجدان دينيٍّ خاصّ ينطوي على أفق مِتافيزيقيّ وإلهيّات معرفيّة عرضتها النصوص الإسلاميّة القرآنيّة والروائيّة، إلّا أنّنا سنعمل على ترسيخ المبحث بمحوريّة نصوص الدعاء والمناجاة. وذلك لأسباب عدّة منها:

السبب الأوّل: كون المطلوب هو معرفة مصادر المبحث في العقل والسلوك الشيعيّ، ومن المعلوم أنّ الدعاء والمناجاة، خصوصًا تلك الواردة في **الصحيفة السجّاديّة**، هي من أهمّ مصادر المعرفة الإسلاميّة الشيعيّة، علمًا أنّ هذه الصحيفة ترجع إلى الإمام عليّ بن الحسين بن أبي طالب، عَلَيْهِمَاالسَّلَامْ، وهو من الرجالات الكبار



عند السنّة والشيعة. إلّا أنّه وصحيفته حملا مرجعيّةً استثنائيّةً عند الشيعة الإماميّة.

السبب الثاني: إنّ الأدعية والمناجاة خطاب تمحّض بمضامين الخطاب القرآنيّ وقيمه، ثمّ صدر عنه بروحيّة تعبّر عن رؤيتها وحبّها ونزوعها نحو اللّه سبحانه، بحيث أمكن القول: إنّ الأدعية والمناجاة الواردة في الصحيفة السجّادية هي بمثابة القرآن الصاعد، وتنطوي هذه الأدعية على رؤية للإنسان في موقعيّته من الوجود وحقوقه الذاتيّة والاعتباريّة التي أولاه اللّه بها، كما وتتناول منهج العلاقة بين الجماعة البشريّة وبين اللّه سبحانه، من حيث مرتكزات هذا المنهج من الرؤية ومبانيه.

السبب الثالث: اعتبار أهل العرفان أنّ الأدعية هي روح التجربة الإيمانيّة - الدينيّة للإنسان الكامل. ولا يخفى معنى الإنسان الكامل ومحوريّته في الحياة العرفانيّة القائمة أساسًا على الحبّ والشوق والعشق الوجوديّ.

السبب الرابع: إنّ الخطاب بما هو متوجّه إلى اللّه، فهو يحمل أعلى مستويات المضامين التوّاقة للحبّ والمتجلّية في سموّ وقرب من المصدر والمآل على مرايا القلوب المُحبّة ومظاهر الوجود الفيّاضة بآيات الرحمة والمَحبّة. لكن قبل خوض غمار المبحث في مطاوي الأدعية والمناجاة وبياناتها، سوف نستعرض أصل مبدإ الحبّ والتسامح في المفهوم والسلوك الإسلاميّ، ثمّ بعد ذلك نعالج مبادئ هذا المفهوم والمنهج السلوكيّ لنؤكّد أنّ أيّ منظومة معرفيّة وعملانيّة لا بدّ لها من مرتكز مِتافيزيقيّ فلسفيّ، ورؤية دينيّة تأسيسيّة، وأنّ أيّ منظومة لا تحمل هذا المرتكز فهي كشجرة اجتثّت



من فوق الأرض ما لها من قرار، حتّى لو انشعبت أفانين وتكثّرت ثمارًا مختلفًا ألوانها وأذواقها ومشاربها، إلّا أنّها من دون هذه الركيزة ستكون عرضةً للذبول واليباس ثمّ اليباب.

المحبّة والتسامح في الأدبيّات الإسلاميّة

إنّ أوّل ما علينا وعيه في موضوعة المحبّة والتسامح بالناظم والأنظومة الإسلاميّة هو أنّ الإسلام حينما قارب معالجة الحياة المجتمعيّة للإنسان لم يقاربها على أساس من الوجود الفرديّ للإنسان، وإن كان الإنسان الفرد أصلًا في حركة الجماعة البشريّة، بل نظر الإسلام إلى الحياة الإنسانيّة على أساس من حركة المجموع البشريّ في حقل الجغرافيا والزمن، وتحدّث عن تطوّرات تلحق الجماعة البشريّة في تنوّعاتها، ﴿وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ﴾[1]، شعب هذه المنطقة من العالم وقبيلة هذه الجهة من الأرض. وثمّة الإنسان في التاريخ الذي وإن ابتدأ مع آدم الفرد، إلّا أنّ الآدميّة حالة وحقيقة لموجود يصنع الحياة ويصوغ الزمن في امتداداته عبر التاريخ وتمظهره في أحقاب ومضامين من الحضارات تمثّلت فيها الإرادة الإلهيّة عبر خطّ رساليّ وحيانيّ طاب لمحمّد باقر الصدر أن يطلق عليه اسم «خط الشهادة» مستفيدًا من التسمية الموجودة في النصّ القرآنيّ ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[2]، وإنّ في هذا الخطّ الرسول والنبيّ والوصيّ وأصحابه، يشهدون مسارات الجماعة البشريّة التي أولاها

---

(١) سورة **الحجرات**، الآية ١٣.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ١٤٣.



اللّه مهمّة إعمار الأرض. والشهداء هم العارفون بحكم اللّه في قيم بناء الأرض وإعمارها، وهم هداة الجماعة إلى سبل الخير والصراط المستقيم.

وقد جعل القرآن سرّ نجاح حركة الجماعة في الجغرافيا والزمن كامنةً في تفاعلها مع روح الوحي النابض بجسد خطّ الشهادة النبويّ، ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾[١]، ثمّ أشار إلى أنّ روح الوحي النبويّ هو الحبّ والعفو عند المقدرة والرحمة، وهذا سرّ ديمومة فاعليّة حركة النبوّة في التاريخ، وتأثير النبيّ في محيط قيامه الرساليّ، ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾[٢]، فمعادلة هذه الآية الكريمة تقول: إنّ سرّ وحدة الجماعة الإيمانيّة حسن الخُلُق، إذ لو كان رأس الجماعة وإمامها الذي بيده سنام أمرها والممسك بائتلافها فظّ الأخلاق والقلب لانفضّت الجماعة وتشتّت شملها، وهذا ما يشير إليه الإمام عليّ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، بالقول «آلة الرياسة سعة الصدر»[٣]. ومحور القيم الأخلاقيّة في العلاقة بين إمام الجماعة والجماعة الإيمانيّة هو الحبّ والرحمة، بحيث يصبح الرسول محض الرحمة والحبّ حسب الخطاب القرآنيّ، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[٤]، ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ

---

(١) سورة **الأعراف**، الآية ٩٦.

(٢) سورة **آل عمران**، الآية ١٥٩.

(٣) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، باب «المختار من حكم أمير المؤمنين ومواعظه»، الصفحة ٥٤٩، الحكمة ١٦٦.

(٤) سورة **الأنبياء**، الآية ١٠٧.



تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[١]، فعقد الحبّ بين اللّه والجماعة الإيمانيّة هو الحبّ والرحمة الرسوليّة للنبيّ، صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ، إلّا أنّ هذه العلاقة المبنيّة على تدبير إلهيّ مباشر يؤالف فيها اللّه نفسه بين القلوب، كما في قوله تعالى ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾[٢]، ليست كلّ مساحة التدافع البشريّ بين الشعوب والأمم في اختلافاتها وسلوكيّاتها وتعدّدها. فهناك دومًا الأمّة من الناس التي يجتمع فيها المسلم وغيره، والمؤمن والمنافق، والصالح والآثم، والظالم والمظلوم. وثمّة الهداية التي تحتاج إلى وعظ وقول طيّب، كما هناك الهداية التي تحتاج إلى تهيئة الظروف الحياتيّة المؤاتية للإيمان وبناء التقوى عبر إصلاح المجتمع وإعمار الأرض، وهذا ما ينبغي فيه وضع القوانين وقواعد السلوك والجزاء والحقوق والواجبات وإنشاؤها.

من هنا، كان في الإسلام التشريع والقضاء والحِسْبة والقصاص، وقد عبّر عنها القرآن بالحياة، ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[٣]، وهي قوانين وأحكام بُنيت على أصول منها:

١. العدالة في إعطاء الحقّ وأخذ الحقّ.

٢. التراضي سيّد الأحكام.

٣. العفو عند المقدرة؛ ونقصد به أنّ العفو والصفح موقف لا ينمّ عن ضعف، بل هو موقف العزيز الذي بمقدوره الاقتصاص أو

---

(١) سورة **آل عمران**، الآية ٣١.

(٢) سورة **الأنفال**، الآية ٦٣.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ١٧٩.



الثأر، ورغم ذلك يتمسّك بجلباب الرحمة فيعفو رغم قدرته وانبساط كفّه.

وحتّى لا نستغرق في مناقشة هذه النقطة، فإنّ بإمكاننا القول: إنّ الأصل في المسلك الإنسانيّ العامّ، حسب الإسلام، هو العفو بما هو مظهر محبّة ورحمة، إلّا أن يوصِل إلى هتك لحرمة الإنسان وحرمة المقدّس الإلهيّ. ثمّ إنّ عودةً، ولو سريعةً، إلى **رسالة الحقوق** للإمام زين العابدين، عَلَيْهِ السَّلَامُ، تبرز وجوه نبض الرحمة والمحبّة ومظاهرهما الكامنة في الرؤية الإسلاميّة للحياة وعناصر الحياة الإنسانيّة والاجتماعيّة.

ذاك الإمام الذي ورد عنه قوله:

«إنّ أحبّكم إلى اللّه أحسنكم عملًا، وإنّ أعظمكم عند اللّه عملًا أعظمكم عند اللّه رغبةً، وإنّ أنجاكم من عذاب اللّه أشدّكم خشيةً للّه، وإنّ أقربكم من اللّه أوسعكم خُلقًا، وإنّ أرضاكم عند اللّه أسبغكم على عياله، وإنّ أكرمكم على اللّه أتقاكم للّه»[١].

رسالة الحقوق للإمام زين العابدين عليه السلام

هي مجموع من الوصايا التي بثّ فيها الإمام زين العابدين، عَلَيْهِ السَّلَامُ، روح ما ينبغي أن يكون عليه تشريع الأحكام أو السلوك العباديّ والاجتماعيّ والسياسيّ. ونحن وإن لم نكن بصدد تقديم دراسة

---

(١) محمّد صالح المازندراني، **شرح أصول الكافي**، تعليق الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح عليّ عاشور (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ٢٠٠٠)، المجلّد ١١، الصفحة ٤٢٢.



تفصيليّة لها في هذه العجالة، إلّا أنّ ما ينبغي ذكره هو تفرّد هذه الرسالة بذكرها نظام الحقوق والانطلاق منه للحديث حول الواجبات. ما يتيح لنا أن نسجّل في هذا المقام أنّ أغلب العقل الدينيّ يعمل على محوريّة الواجب، وهذا ما يجعل صورة الدين والأحكام الدينيّة قواعديّةً صارمةً، بل خانقةً أحيانًا. وبتقديري، إنّ بروز الاتّجاه العنفيّ والتكفيريّ في الأديان هو نتيجة طبيعيّة لأحاديّة الوجه القائم على الواجبات، ما يجعل العلاقة بين اللّه والناس علاقة سيّد آمر لعبد آبق ناقص لا حقّ له. فإذا ما تسنّم أحد سدّة خلافة اللّه أمكن له أن يفعل بالناس ما يشاء. أمّا قيام الواجب على الحقوق فإنّه يطرح صيغة الإنسان المكرّم والمسؤول الذي يتوجّب عليه بشروط ويوجب هو على غيره بشروط، وهذه الشروط حسب رسالة الإمام زين العابدين، عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، تقوم على أصلين: الأوّل، حقّ اللّه وحقّ الناس؛ والثاني، حقّ اللّه المبثوث في حاجة كلّ مخلوق ومصلحته.

لذا، فإنّنا سنركّز على الأصل الأوّل الذي يستبطن الأصل الثاني وهو حقّ اللّه الذي عنه يصدر كلّ حقّ، ومنه تتفرّع أنظمة الحقوق والواجبات: «اعلم، رحمك اللّه، أنّ للّه عليك حقوقًا محيطةً بك في كلّ حركة تحرّكتها، أو سكنة سكنتها، أو منزلة نزلتها، أو جارحة قلّبتها وآلة تصرّفت بها بعضها أكبر من بعض»[1]. فاللّه هنا، محيط بهذا الإنسان إحاطةً تملأ حياته ووجوده وتفاصيل كيانه، بحيث إنّ على الإنسان النزّاع نحو التملّك أن يتنبّه إلى أنّ المالك الحقيقيّ هو اللّه، والإنسان مسؤول أمامه، فليس من حقّ المرء أن يتجبّر أو يتظلّم أو

---

(١) **الصحيفة السجّاديّة الكاملة** (ويليها نصّ رسالة الحقوق)، مصدر سابق، الصفحة ٣٧٩.



يحكم على أحد حسب الهوى والمصالح الخاصّة.

إذ أصل الحقوق:

«ما أوجبه لنفسه تبارك وتعالى من حقّه الذي هو أصل الحقوق ومنه تفرَّع. ثمّ أوجبه عليك لنفسك [...] على اختلاف جوارحك [...]، ثمّ جعل، عزّ وجلّ، لأفعالك عليك حقوقًا [...]، ثمّ تخرج الحقوق منك إلى غيرك من ذوي الحقوق»[1]،

من أمثال الأهل والأبناء والأرحام والناس على اختلافهم من حكّام ومعلّمين وجيران وأصحاب ارتباط في الإنسانيّة، من مثل:

«حقّ جليسك، ثمّ حقّ جارك، ثمّ حقّ صاحبك، ثمّ حقّ شريكك، ثمّ حقّ مالك، ثمّ حقّ غريمك الذي تطالبه، ثمّ حقّ خليطك، ثمّ حقّ خصمك المدّعي عليك، [...] ثمّ حقّ من هو أكبر منك، ثمّ حقّ من هو أصغر منك، [...] ثمّ حق أهل ملّتك عامّةً، ثمّ حقّ أهل الذمّة»[2].

ومن نماذج الوصايا الخاصّة بأصحاب الحقوق نأخذ نموذجَين:

النموذج الأوّل: «حقّ رعيّتك بالسلطان أن تعلم أنّهم صاروا رعيّتك لضعفهم وقوّتك، فيجب أن تعدل فيهم وتكون لهم كالوالد الرحيم وتغفر لهم ولا تعاجلهم بالعقوبة»[3].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ٣٧٩ و٣٨٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٨١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٩٦.



النموذج الثاني: «وأمّا حقّ من ساءك القضاء على يدَيه بقول أو فعل، فإن كان تعمّدها كان العفو أولى بك لما فيه من القمع وحسن الأدب مع كثير من أمثاله من الخلق [...]، ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾[١]. هذا في العمد، فإن لم يكن عمدًا لم تظلمه بتعمّد الانتصار منه فتكون قد كافأته في تعمّد على خطإ، ورفِقت به ورددته بألطف ما تقدر عليه[٢].

إنّ مجمل هذه التوجيهات الحقوقيّة تكشف عن مبدإ من الرحمة المستقاة من أفق العلاقة مع اللّه الرحمن الرحيم، اللطيف بالعباد، العفوّ الغفور. لكن أعود فأؤكّد بشرط عدم الإخلال بالنظام الاجتماعيّ والسياسيّ العامّ الذي يراعي الأمن النفسيّ والاجتماعيّ لحركة الناس التي بطبعها تحتاج إلى بعض من الحدود الفاصلة في تدبير الأمور. إذ الحبّ ليس وجدانًا من الشعر الغزليّ الذي لا يرى فيه الحبيب إلّا صورة ذاته، بل الحبّ رحمة تتعدّى نحو كلّ بيئة الحبيب ليتناغم معها بما يصلح لها وما يصلح حالها.

وهذه النتيجة نابعة من أفق معرفيّ قائم على رؤية مِتافيزيقيّة للوجود والموجود، كما على رؤية دينيّة لأصول سنن الحياة.

---

(١) سورة **النحل**، الآية ١٢٦.

(٢) **الصحيفة السجّاديّة الكاملة** (ويليها نصّ رسالة الحقوق)، مصدر سابق، الصفحتان ٣٢١ و٣٢٢.



منطلقـات الرؤيـة المِتافيزيقيّـة لجـدل الحـبّ والوجـود والحياة

إذا كان الحبّ مشاعر تتوالد في نفس تجاه ما تشبك معه من علاقات وأواصر، فكيف يمكن لنا أن نتحدّث حول مِتافيزيقا الحبّ، أو بتعبير أدقّ حول بعد الحبّ المِتافيزيقيّ؟

وهنا لن أنوّع في وجوه المقاربة لأستخرج مسوّغات المبحث وفذلكته كما هو جري العادة في مثل هذه المقاربات، بل ما أودّ الدخول فيه مباشرةً هو القول: إنّ نظرتنا للحبّ تختلف عمّا هو متداول من هوى النفس.

إنّ الحبّ في بعض من لاهوت الأديان، مثلًا، يمثّل تمام الحقيقة الإلهيّة في ذاتها وروابطها وتجلّياتها. كما أنّ الحبّ في مِتافيزيقا الفلسفة الإسلاميّة يمثّل صنو الحياة الذي يسري في كينونة كلّ موجود، بل هو العين الأمريّة التي فاضت من مصدر الوجود فأولدت الكائنات بجدل العشق والشوق، كما أشار إلى ذلك ابن سينا في كتابه **الإشارات والتنبيهات** من تعابير ومفردات، وذلك في النمط الثامن،

«العشق الحقيقيّ هو الابتهاج بتصوّر حضرة ذات ما. والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج إذا كانت الصورة متمثّلةً من وجه، كما تتمثّل في الخيال [...]، فكلّ مشتاق فإنّه قد نال شيئًا ما، وفاته شيء ما. وأمّا العشق فمعنًى آخر، والأوّل عاشق لذاته، معشوق لذاته، عُشِق من غيره، أو لم يُعشق، ولكنّه ليس لا يُعشق من غيره، بل هو معشوق لذاته، من ذاته، ومن أشياء كثيرة غيره.

ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به، وهم



الجواهر العقليّة القدسيّة. فليس يُنسب إلى الأوّل الحقّ ولا إلى التالين من خُلَّص أوليائه القدّيسين شوق.

وبعد المرتبتَين مرتبة العشّاق المشتاقين [...]، ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما، فإن كانت تلك الحركة مخلِّصةً إلى النيل بَطُل الطلب وحقّت البهجة [...]، ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشريّة متردّدة بين جهتَي الربوبيّة والسفالة على درجاتها»[1].

لقد استخدم ابن سينا جملة مفردات منها: البهجة بل اللذّة، وهي حالة من الوصول أو التلبّس بالكمال والخير، ومنها العشق، وهو الإفراط في الحبّ، وكلّما كان الإدراك أتمّ والمدرَك أشدّ خيريّةً كان العشق أشدّ حسب الفيلسوف الطوسي، إذ العشق التامّ لا يكون إلّا مع الوصول التامّ. ثمّ لمّا كان الشوق من لوازم العشق، فإنّ الشوق حركة كماليّة نحو تحصيل الكمال الذي هو العشق، «ولا يتصوّر ذلك إلّا إذا كان المعشوق حاضرًا من وجه، غائبًا من وجه»[2].

وكحصيلة لذلك، نتبيّن جملة أمور منها:

الأمر الأوّل: أنّ الحبّ الشديد للواجب الأوّل أصل كلّ علم وإدراك وفيض للوجود.

الأمر الثاني: أنّ ثمة نزوع فطريّ ذاتيّ عند ما سواه سبحانه يتحرّك نحوه سبحانه (الواجب) بالشوق من حيث هو خير، وبمثل

---

(١) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، شرح الخواجة نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة ٢ (مصر: دار المعارف، ١٩٦٨)، القسم الرابع، الصفحات ٤١ إلى ٤٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٢، الشرح.



حركة الحبّ يحصل الوجود التكثّري المحصِّل للخير والعلم والحياة، ما يجعل الحبّ عنوان الحياة، بل صنوها.

الأمر الثالث: أنّ رتب أهل القرب من أصحاب الكمالات وما دونهم ممّن تثاقلوا إلى الأرض إنّما يحدّده شوق العشق، أو الحبّ الوجوديّ. وهذا يستلزم أنّ رتب أهل الإيمان أو أهل الخير والصلاح إنّما يقوم على معيار الحبّ بكمالاته.

وقد تحدّث شرّاح ابن عربي حول هذه المسألة بشكل أكثر وضوحًا، إذ يعتبر محمّد داوود قيصري أن «[...] كانت الحركة التي هي وجود العالم حركة الحبّ»[١]، بل إنّه يعتبر أنّ الماهيّات الكلّيّة التي هي قبل خلق العالم إنّما تقوم على أصل الحبّ، «فالماهيّات هي الصور الكلّيّة الأسمائيّة المتعيّنة في الحضرة العلميّة تعيّنًا أوّليًّا وتلك الصور الفائضة عن الذات الإلهيّة بالفيض الأقدس والتجلّي الأوّل بواسطة الحبّ الذاتيّ»[٢].

ولم يكتفِ القيصري بقرن الحبّ بمصدر الوجود وجعليّة الموجود، بما لهما من كلّيّة سارية، بل إنّه ذهب إلى اعتبار أنّ كلّ حدوث وحركة جزئيّة إنّما ترتبط بمبدإ الحبّ، إذ «إنّ أصل الحركة وحقيقتها حصلت من الحبّ، فما من حركة في الكون إلّا وهي حُبّيّة، لأنّ الجزئيّ مشتمل على كُلّيّة»[٣]. وقد تأثّرت أدبيّات فلاسفة الشيعة بهذا المنحى العرفانيّ المِتافيزيقيّ لابن عربي وتجلّى فيما

---

(١) محمّد داوود قيصري رومي، **شرح فصوص الحكم**، الطبعة ١ (طهران: شركة انتشارات علمى وفرهنگى، ١٣٧٥هـ. ش.)، الصفحة ١١٢٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٨٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١١٣٠.



أفادته مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، سواء بصاحبها أو بمن تابعه شرحًا وتعليقًا على موضوعات هذه المدرسة الفلسفيّة ومسائلها.

ومن يريد متابعة هذا الموضوع يمكنه العودة إلى موسوعة **الأسفار الأربعة** للشيرازي، بما تحويه من تعليقات لأهمّ ممثّلي هذه المدرسة، وهي مدرسة سعت لتوائم بين الثمار الفلسفيّة في قراءات أهمّ متكلّمي وعرفاء وفلاسفة المسلمين عمومًا من جهة، والنصّ الوارد عن مدرسة أهل بيت النبيّ في خصوص موضوعات ومسائل الإلهيّات الدينيّة من جهة أخرى. وحتّى لا نستغرق في عرض نصوص هذه المدرسة الفلسفيّة، فإنّنا سنذكر أهمّ ما نستنتجه منها بخصوص موضوعنا، من ذلك:

أ. إنّ الحبّ «تعلّق خاصّ من ذي الشعور بالجميل من حيث هو جميل بحيث يأبى المحبّ مفارقة المحبوب إذا وجده ويميل إليه إذا فقده، ولمّا كان كلّ جمال وحسن وخير وسعادة راجعة إلى الوجود - كرجوع مقابلاتها إلى العدم وكان هذا النوع من التعلّق موجودًا بين كلّ مرتبة من مراتب الوجود وبين ما فوقها وكذا بينه وبين نفسها وهي متعلّقة بما فوقها وكذا بينها وبين كمالاتها الثانية وآثارها المترتّبة عليها - وجب الحكم بكون الحبّ ساريًا في الموجودات سواء قلنا بسريان الحياة والشعور فيها أم لن نقل»[1].

---

(١) صدر الدين محمّد الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، تعليق محمّد حسين الطباطبائي، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨١)، الجزء ٧، هامش الصفحتان ١٥٢ و١٥٣.



فلقد سلّم النصّ بأنّ كلّ ذي شعور وحياة موصول بالحبّ الوجوديّ، سواء على أساس الصلة بين الذات وذاتها، أو بينها وبين ذيّها، أو بينها وبين ما يرتبط بها. بل إنّه اندفع للقول إنّ الحبّ صنو موجوديّة الموجود سواء أكان لديه حياة وشعور أم لم يكن لديه كذلك، وهو فيما نفهم معنى قيوميّة اللّه على الخلائق، إذ بالحبّ كانت.

ب. إنّ لمدرسة الحكمة المتعالية تحليلها الخاصّ للعلاقة بين الموجود والموجِد، إذ تعتبر أنّ العلاقة الحقيقيّة لا تقوم على مبدإ الحدوث الذي قالته المدرسة الكلاميّة، ولا على مبدإ الإمكان الذي قالته الفلسفة التقليديّة، بل هو يقوم على الوجود الفقريّ للموجود وحاجته الذاتيّة للغنيّ الذي هو موجِده فيكون أصل موجوديّة الموجود هي عين الارتباط بالموجِد، وهذا الوجود الربطيّ مضمونه الحبّ الساري في الكائنات.

ج. إنّ لهذه المدرسة توصيفًا لطبيعة الارتباط بين العلّة الأولى ومعلولاتها تسمّيه «العناية»، ونقول فيه:

«إنّه تعالى فاعل بالعناية لا بالقصد الزائد، والعشقات المنضمّات للعوالم وسكّانها كوجوه لمشيئته وعشقه ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾[١]، والإحداثات أيضًا بعشقه لذاته وعشق الأعيان الثابتة لأسمائه، والماهيّات لوجوداتها، والوجودات لكمالها وهو الوجوب، إذا تمّ العشق فهو اللّه تعالى»[٢].

فبهذا يعني أنّ المشيئة والموجودات عين الفاعل الذي إذا تمّ

---

(١) سورة **طه**، آية ١١.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٧، هامش الصفحة ١٥٨.



فعله كان عين الذات التي هي اللّه، وهنا معنى «الرحمن الرحيم» الذي هو كمال الحبّ وإطلاقه.

فالحبّ، حسب هذه المدرسة، تعبير الذات عن ذاتها سواء أكانت واجبةً أو متولّدةً أو ممكنةً، وهو بِعين الأمر تعبير علاقة الوجود والموجود، بحيث إنّ حركة الوجود، كما الحياة والخير والسعادة، إنّما تقوم بالحبّ. وإذا أردنا استخدام لغة أكثر معاصرةً، فإنّ هذا البعد المِتافيزيقيّ للحبّ يملي علينا أن نعتبر أنّ فلسفة الأنطولوجيا وكينونة الوجود وصيرورة الموجودات تتشكّل على أصل الحبّ النابع من فيض الحبّ بذاته الذي هو اللّه. وأنّ هذا السريان لحركة الحبّ الوجوديّ في الكائنات يملي نحوًا من الواجب الأخلاقيّ تجاه الحياة والموجود والإنسان تقوم على مبدإ أصالة الحبّ والعفو والرحمة، إذ بها تتحقّق بهجة فردوس الأرض والآخرة، وبموجبها تتشكّل الرؤية السياسيّة لمنظومة العدالة وإحقاق الحقّ، بل وبموجبها تنتظم مبادئ القوانين والتشريعات والدساتير. إذ الحبّ تحصيل بهجة ونيل سعادة إنّما يكون بحركة الكمال في تكاملات الحبّ ومفاعيله.

وينبغي أن نعترف بأنّ إجمال هذه الرؤية المِتافيزيقيّة المؤسّسة لتأويل تفاصيل النصوص قام على إجماليّ تأويليّ لنفس النصوص الدينيّة. وقد قدّمت بعض الأدبيّات الشيعيّة بهذا الصدد مساهمات أساس وإن كانت في قسم كبير منها تلجأ إلى نمط من الأسلوب الإسقاطيّ في القراءة، إذ بعد أن تتبنّى المنهج الفلسفيّ أو الصوفيّ في رؤيته، بل وبعض سياقاته ونتائجه، فإنّها تعمل على إجراء تطبيق لهذا المنهج على النصّ أو فقرات من النصّ، ومن ذلك



ما سوف نورده من كتاب **شرح الأسماء** للملّا هادي السبزواري. لكن علينا الإلفات إلى نقطة حسّاسة وهي كون هؤلاء الحكماء والعرفاء وإن أجروا إسقاطًا منهجيًّا على جزء من نصّ، لكنّهم بالغالب الأعمّ إنّما صدروا في رؤيتهم العامّة ما قبل تكوين المنهج من روح النصّ المعصوم. وإن أردنا مثالًا، فنذكر شرح الملّا السبزواري لمقطع من دعاء الجوشن وفيه «يا سرور العارفين، يا مُنى المُحبّين، يا أنيس المريدين، يا حبيب التوّابين»، فإنّ أوّل ما يبادر إليه السبزواري لشرح المقطع في جزئه المرتبط بالحبّ، هو نقله لكلام أحد الحكماء في كتاب **المُجلي** من تقسيمه السلوك إلى سلوكَين،

«سلوك المحبوبيّة، وسلوك المحبّيّة. والأوّل: هو أن يكون وصول السالك إلى اللّه سابقًا على سلوكه، بمعنى أن يكون وصوله إلى اللّه تعالى بغير سلوك ومجاهدة ورياضة. والثاني: هو أن يكون وصول السالك إلى اللّه تعالى موقوفًا على سلوكه إليه، وقربه منه مشروطًا بمجاهدته وزهده»[1].

وبعد أن يعرض النصّ فإنّه يجري معه نقاشًا في بعض تفاصيل آرائه من مثل: تقديم صاحب النصّ شخصيّات على بعض الأنبياء، وهو ما عارضه الملّا السبزواري بشدّة، أو بطريقة صاحب **المُجلي** في الاعتماد المتيسّر على الآيات القرآنيّة، أو غير ذلك، من دون أن يحيلنا أيّ منهما على نصّ الدعاء مورد الشرح، وصلته ببقيّة مقاطع الدعاء، ما يعني أنّ ثَمَّ مسعًى لتبيئة النتائج الحكميّة والعرفانيّة في

(١) ملّا هادي السبزواري، **شرح الأسماء الحسنى** (قم: منشورات نكتيه بصيرتي، عن طبعة حجريّة)، الجزء ١، الصفحتان ١٩٨ و١٩٩.



بيئة النصّ ولو بإسقاط منهجيّ.

وهذا ما يدعونا إلى أن لا نألو جهدًا، وبعد هذه القراءة التي سعت إلى تشكيل خلفيّة مِتافيزيقيّة للوجود كما لكمالات الموجود بما فيه الكمالات الإنسانيّة التي تقوم على فلسفة الحبّ وأحكامه، لمعرفة موقع الحبّ في الرؤية الدينيّة. وهنا لا بدّ، قبل النصّ الدعائيّ، أن نتعرّف إلى هذا الأمر في النصّ القرآنيّ والحديثيّ، وسنعمد فيه للكتب الحديثيّة عند الشيعة.

الحبّ في النصّ التأسيسيّ

لم نجد، بحسب تتبّعنا في النصّ القرآنيّ والحديثيّ - الروائيّ ما يشكّل موقفًا أو إطارًا نظريًّا واضحًا لماهيّة الحبّ الإلهيّ، أو لخلق الوجود وإيجاده بمقتضى الحبّ الإلهيّ، وإن كان هناك بعض النصوص القليلة التي أشارت إلى هذا المعنى. في الوقت الذي تعاملت النصوص مع مسألة الحبّ كمفصل حسّاس في علاقة اللّه بمخلوقاته، وعلاقة الإنسان والملائكة باللّه سبحانه وتعالى.

ومن هذه النصوص القليلة التي ألفتت إلى ماهيّة الحبّ، بما يخصّ الذات الإلهيّة أو إيجاد الموجودات، الحديث الوارد في كتب الصوفيّة من الشيعة والسنّة «كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»[1]، والذي فُهِم منه علاقة الحبّ بالذات المخفيّة، باعتبار الحبّ هو الإفصاح عن هذه الذات المستترة التي

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، الجزء ٨٤، أبواب النوافل اليوميّة وفضلها وأحكامها وتعقيباتها، الباب ١٣، الصفحة ٣٤٤.



حينما أسفرت عن نفسها بالحبّ كان الوجود وكانت الخلائق، بل كانت كلّ معرفة إيجاديّة قائمة على العلم الإلهيّ الناضج بالحبّ الإلهيّ السرمديّ.

أو ما جاء من تعبير قرآنيّ ﴿يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[١]. وهي الآية التي علّق عليها المفسّر الطباطبائي في ميزانه بالقول:

«فالحبّ مطلق معلّق على الذات من غير تقييده بوصف أو غير ذلك، أمّا حبّهم للّه فلازمه إيثارهم ربّهم على كلّ شيء سواه [...] وأمّا حبّه لهم فلازمه براءتهم من كلّ ظلم، وطهارتهم من كلّ قذارة معنويّة من الكفر والفسق أو مغفرة إلهيّة عن توبة»[٢].

فمن الملحوظ أنّ هذه الآية دلّت على الحبّ الإلهيّ كطبيعة في اللّه تظهر آثارها في مخلوقاته على النحو المتوافق مع إرادته، ما يعني أنّ الحبّ الإلهيّ انبعاث نحو الموجود، وهو -«البعث بالمحبّة»- التعبير الذي أشار إليه دعاء الإمام زين العابدين في الصحيفة السجاديّة بقوله: «ابتدع بقدرته الخلق ابتداعًا، واخترعهم على مشيّته اختراعًا، ثمّ سلك بهم طريق إرادته، وبعثهم في سبيل محبّته»[٣].

وعلى الرغم هذه الإشارات إلى طبيعة الحبّ الإلهيّ وعلاقته

---

(١) سورة **المائدة**، الآية ٥٤.

(٢) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٧)، الجزء ٥، الصفحة ٣٩٤.

(٣) **الصحيفة السجّاديّة الكاملة** (ويليها نصّ رسالة الحقوق)، مصدر سابق، «من دعائه السلام في التحميد للّه والثناء عليه»، الصفحة ٣٧.



بالذات الإلهيّة، فإنّ النصوص ذهبت وأكثرت حول العلاقة القائمة بين الخالق والمخلوق وانعكاسها على صياغة شخصيّة الإنسان. ولا نجد في هذا الصدد عنوانًا للحبّ الافتدائيّ، أو لبذل الذات الإلهيّة تجاه المحبوب، بل هذان العنوانان (الافتداء والفناء) هما من شؤون الطبيعة الإنسانيّة النازعة نحو كمالها ومصدر وجودها الذي هو اللّه سبحانه. أمّا الحبّ الإلهيّ للإنسان، فإنّه يقوم على الرحمة ويطلبها من الناس تجاه بعضهم بعضًا، وعلى العفو والتسامح ويحثّ الناس عليه في سلوكهم الحياتيّ والأخلاقيّ النفسيّ واليوميّ، بحيث يتحوّل الحبّ بهذا (معنى الرحمة والعفو والتسامح) إلى مثال أعلى يسترشد الناس قيمهم بموجبه، لذا فقد أوردت الآيات والروايات مواصفات أحباب اللّه ومحدّداتهم ومواصفات من هم ليسوا منهم.

من هذه النصوص ما ورد في سورة **البقرة**، في الآيات ١٩٠ و١٩٥ و٢٠٥ و٢٢٢ و٢٧٦؛ وفي سورة **آل عمران**، في الآيات ٥٧ و٧٦ و٩٢ و١٣٤ و١٤٠ و١٤٦ و١٥٩؛ وفي سورة **النساء**، في الآيات ٣٦ و١٠٧ و١٤٨؛ وفي سورة **المائدة**، الآية ٨٧؛ وفي سورة **الأنعام**، الآية ١٤١؛ وفي سورة **الأنفال**، الآية ٥٨.

وهي آيات تكشف عن جملة من الصفات التي تشكّل مورد الحبّ الإلهيّ وتعلّقه بالإنسان، أو بدقّة أكثر موارد ابتعاث اللّه الناس على حبّه سبحانه، ومنها: الإحسان، والقسط، والطهر، والتطهّر، والتوبة، والتوكّل، والتقوى، والصبر، والإيثار، والصفح، والغفران.

ويظهر، بموجب هذه الآيات، أنّ الحبّ الإلهيّ يقوم على الإحسان، بما هو عطاء وفضل إلهيّ لا يتأتّى كردّ فعل على فعل الخلائق، بل هو فيض فاعليّ إلهيّ في الخلائق.



كما أنّ الآيات تظهر أنّ العفو والصفح مرادفان للتسامح، وهي سنن إلهيّة تتحوّل عند ساحة الإنسان إلى قيم هادية، وهذه القيم المرتبطة بالسنن الإلهيّة موسومة دومًا بالحبّ الإلهيّ، إذ الذي يعفو أو يصفح ويتسامح لا يريد جزاءً ولا شكورًا، إنّما يبغي وجه اللّه، ووجه اللّه في الحياة الدنيا إنّما يتبدّى بحبّ الناس للناس، ومعونة القادر للمحتاج، وعفو القادر عن الخاطئ. لكن، بما أنّ الدنيا دار تزاحم وتدافع - حسب القرآن الكريم، فإنّ القانون والقصاص يصبحان أمرًا لازمًا لتدبير المسير الاجتماعيّ القائم على الأمن النفسيّ والاجتماعيّ، وعلى العدالة وإحقاق الحقّ، كأصول تتقدّم الوجدان الفرديّ حينما تصبح المسألة في الإطار العامّ للموقف.

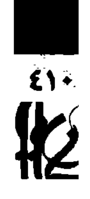
واللافت هنا أنّ هذه الحيثيّة الفرديّة من أصالة التسامح يحثّ عليها النصّ القرآنيّ كنافذة حبّ في جدار التشريع القانونيّ الصلب، ومن ذلك، مثلًا، قوله تعالى ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَۚ﴾[1]، و﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[2].

بل إنّ هذه القيم دخلت كأصل حاكم في الحياة السياسيّة وإجراء المعاهدات وغيرها، ومن ذلك: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾[3]، و﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ

(١) سورة **آل عمران**، الآية ٩٢.

(٢) سورة **الشورى**، الآية ٤٠.

(٣) سورة **الممتحنة**، الآية ٨.



يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾(١).

ثمّ إنّ النصّ القرآنيّ بنى أفقًا من الانتماء الوطنيّ القائم على الودّ والمحبّة الإنسانيّة، ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓاْ أُوْلِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِۖ وَلْيَعْفُواْ وَلْيَصْفَحُوٓاْۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(٢)، ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾(٣).

ولا يعني هذا أنّ الوجد الفرديّ للحبّ يتحرّك في إطار العلاقة الإنسانيّة العامّة فحسب، بل هو الأصل الذي يتحرّك في الإطار العامّ، كما له حضوره المكثّف في الفردانيّة العباديّة بالعلاقة مع اللّه، وبالبعد العقائديّ الناظر في الإلهيّات من موقع معياريّة الحبّ، وهذا ما نصّ عليه القرآن الكريم ﴿ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةًۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾(٤).

كما أنّ النصّ القرآنيّ جعل من الحبّ معيار الحكم على المواصفات الإلهيّة، إذ الآية التي تتحدّث عن النبيّ إبراهيم في حركة تأمّلاته النبويّة تقول: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّىۖ فَلَمَّآ

---

(١) سورة **التوبة**، الآية ٤.

(٢) سورة **النور**، الآية ٢٢.

(٣) سورة **الحشر**، الآية ٩.

(٤) سورة **الأعراف**، الآية ٥٥.



﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾[١]، والحبّ الحاكم على الموضوع العقائديّ لا يشير إلى الهوى، بل إلى حقيقة الإيمان بالكامل المطلق. والذي قالت في حقّه الآيات القرآنيّة: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾[٢]، فأهل الرشد العقائديّ هم الذين تفاعلوا مع فطرة الإيمان، ﴿حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ حتّى كان الحبّ معيارهم وفرح قلوبهم، ﴿وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ﴾. وهو الأمر الذي يضعنا أمام خطّ ممتدّ من الدنيا إلى الآخرة، ومن الدين إلى الحياة الفرديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، لتمثّل روحيّة الحبّ والرحمة والتسامح المثال الإلهيّ الأعلى للإنسان في عمق مسيره الوجوديّ وحراكه.

وقبل أن ننتقل إلى النصّ الدعائيّ، من المفيد أن نرى انعكاسات هذه القيم القرآنيّة في الروايات الحديثيّة عند الشيعة الإماميّة، وسنستند إلى كتاب معاصر جمع فيه صاحبه التبويب لروايات وردت في أمّهات الكتب الحديثيّة المصدريّة للشيعة، وهو كتاب **ميزان الحكمة**. كما وسنعمد إلى كتب أخرى منها: **موسوعة أحاديث أهل البيت** التي جاء فيها عن أبي عبد الله الصادق، عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من أحبّ لله وأبغض لله وأعطى لله فهو ممّن كمل إيمانه»[٣]، وجاء فيها أيضًا أنّه، عَلَيْهِ السَّلَامُ، في معرض جوابه عن سؤال عن الحبّ

---

(١) سورة **الأنعام**، الآية ٧٦.

(٢) سورة **الحجرات**، الآية ٧.

(٣) الشيخ هادي النجفي، **موسوعة أحاديث أهل البيت** عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، الطبعة ١ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ٢٠٠٢)، الجزء ٣، الحديث ٢٤٣٣، الصفحات ٢٦ إلى ٣٠.



والبغض أَمِنَ الإيمان هو؟ فقال، عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وهل الإيمان إلّا الحبّ؟ ثمّ تلا هذه الآية ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾»[١].

أمّا الإمام الباقر عَلَيْهِ السَّلَامُ فيعلن بوضوح عن القاعدة الذهبيّة في الوجد الدينيّ الإيمانيّ: «الدين هو الحبّ، والحبّ هو الدين»[٢]، بحيث يصبح الحبّ غايةً في ذاته من منظور أهل العصمة. وهذا مستفاد من حديث المعراج الذي تنقل فيه الكتب الحديثيّة للشيعة قول اللّه لمحمّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

«يا محمّد، وجبت محبّتي للمتحابّين فيّ، ووجبت محبّتي للمتعاطفين فيّ، ووجبت محبّتي للمتواصلين فيّ، ووجبت محبّتي للمتوكّلين عليّ، وليس لمحبّتي علم ولا غاية ولا نهاية، وكلّما رفعت لهم علمًا وضعت لهم علمًا»[٣].

فالحبّ الإلهيّ مطلق لا حدود له، وهدف هو بذاته، وروح تنتقل منْ عَلَم يمثّل تجسيد هذا الحبّ إلى عَلَم جديد في كلّ آن وعصر، ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[٤]. فالعَلَم المتجسّد للحبّ الإلهيّ هو رسول أو نبيّ أو وصيّ أو صالح أو وليّ من أولياء اللّه، ولا معنًى لكلّ هؤلاء إن لم يجسّدوا الحبّ الإلهيّ. ومن باب أنّ الوجود يدلّ على الوجوب، إذ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فإنّ

---

(١) المصدر نفسه، الحديث ٢٤٣٥، الصفحات نفسها.

(٢) محمّد الريشهري، **ميزان الحكمة**، تحقيق دار الحديث، الطبعة ١ (قم: دار الحديث)، الجزء ١، الصفحتان ٥٠٢ و٥٠٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) سورة **آل عمران**، الآية ٣١.



وجود المتحابّين المتعاطفين، المتواصلين باللّه المتوكّلين على اللّه، يدلّ على وجوب المحبّة الإلهيّة وانتشارها بين الناس. وقد اعتنت الروايات على تبيان مفاصل حسّاسة من الحبّ الإلهيّ، نورد منها:

أوّلًا: أنّ القلب هو عرش الرحمن الذي تتولّد فيه خلّاقيّة الحبّ، فعن الإمام الصادق، عَلَيْهِ السَّلَامُ، قال: «القلب حرم اللّه، فلا تُسكِن حرم اللّه غير اللّه»[١]. والحرم هو المكان المقدّس الذي طَهُرَ حتّى استحقّ حضور الأقدس فيه. فإذا كان القلب هنا هو حرم اللّه، فالعناية فيه يجب أن تكون أصل كلّ عناية بقوى الإنسان وفعّاليّات دوره بين الناس والخلائق، وأوّل هذه العناية هي تأكيد فرادة حبّ اللّه، بحيث لا يشاركه أحد أو شيء، بل إنّ حبّ كلّ أحد وشيء إنّما ينبع من حبّ اللّه. فعن الرسول، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، قال: «أحبّوا اللّه من كلّ قلوبكم»[٢]، وعنه، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «من آثر محبّة اللّه على محبّة نفسه كفاه اللّه مؤونة الناس»[٣]. ولتحقيق هذه الغاية، فإنّ الأدعية تحثّ على طلب العون من اللّه سبحانه حتّى يستغرق القلب في حبّه سبحانه وحده، فعن الإمام الحسين، عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أنت الذي أزلت الأغيار عن قلوب أحبّائك حتّى لم يحبّوا سواك [...] ماذا وجد من فقدك؟ وما الذي فقد من وجدك؟ لقد خاب من رضي دونك بدلًا»[٤].

أمّا سبيل المجاهدة لنيل هذا المقام والهدف الأسمى فهو الترفّع عن الحاجة إلى غير اللّه. ففي الوارد أنّ رسول اللّه،

---

(١) **ميزان الحكمة**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان ٥٠٢ و٥٠٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.



صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ، لمّا سئل عمّا يورث محبّة اللّه من السماء ومحبّة الناس من الأرض قال: «إرغب فيما عند اللّه، عزّ وجل، يحبّك اللّه، وازهد فيما عند الناس يحبّك الناس»(١).

ثانيًا: أنّ مظاهر الحبّ إنّما تتبدّى في حبّ حبيب اللّه، والناس وتحقيق منافعهم والدفاع عنهم. وعن النبيّ، صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ: «أحبّ عباد اللّه إلى اللّه أنفعهم لعباده، وأقومهم بحقّه، الذين يحبّب إليهم المعروف وفعاله»(٢).

وعن الصادق، عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ: «ألا وإنّ أحبّ المؤمنين إلى اللّه، من أعان المؤمن الفقير من الفقر في دنياه ومعاشه، ومن أعان ونفع ودفع المكروه عن المؤمنين»(٣).

ثالثًا: أن تظهر معالم الصبر في التحدّيات الحياتيّة التي يمرّ فيها المحبّ للّه، وهو المسمّى في الأدبيّات الإسلاميّة بـ«الصبر على البلاء». وللعلم، فإنّ البلاء هو امتحان إلهيّ للناس ليستوثق اللّه ثباتهم على عهد الإيمان وصدق المحبّة. وقد يبدو البلاء بفتن الدنيا وزخارفها والانغماس في أهوائها، بحيث يخرج الهوى القلب من حبّ اللّه إلى حبّ الدنيا.

وقد يتبدّى البلاء بمصاعب العيش والدفاع عن القناعة وحرّيّة الاعتقاد والفكر، وتحمّل المسؤوليّات العامّة. وفي الحالتَين، فإنّ البلاء يوثّق الإيمان والحبّ. فعن الرسول، صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ: «إذا أحبّ

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٤٩٧.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحتان ٥٠٢ و٥٠٣.

(٣) المصدر نفسه.



اللّه عبدًا ابتلاه، فإذا أحبّه اللّه الحبّ البالغ اقتناه»[١]، وعن الباقر، عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إنّ اللّه تبارك وتعالى إذا أحبّ عبدًا غتّه بالبلاء غتًّا»[٢]، وعن الصادق، عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إذا أحبّ اللّه عبدًا صبّ عليه البلاء صبًّا فلا يخرج من غمّ إلّا وقع في غمّ»[٣].

ولعلّ النتيجة المتوخّاة من بلاء الحبّ هو صقل شخصيّة إيمانيّة لا يخرجها الفرح عن عدلها، ولا توقعها المصائب بالمذلّة، وهو قوله تعالى: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾[٤]. ويظلّ المعيار المقوِّم لهذه الشخصيّة هو حبّ اللّه الذي فيه وبه يُعَزُّ المحبّ ويقوى، وهو الأمر الذي أشارت إليه بعض الأدعية. فعن الإمام زين العابدين، عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إلهي لو قرنتني بالأصفاد، ومنعتني سيبك من بين الأشهاد، ما قطعت رجائي منك، ولا صرفت وجه تأميلي للعفو عنك، ولا خرج حبّك من قلبي»[٥].

وبناءً على ما مرّ، فإنّ الحبّ حقيقة تجيش في القلب بوجد يربّي سلوك الإنسان على الوصال مع اللّه، بحيث يتجلبب المحبّ بالعزّ الإلهيّ والقدرة الربّانيّة، وهو ما يصوغ هذه الشخصيّة الإيمانيّة على نهج الاقتدار، الذي إذا وصل لوثيق الصلة بالناس أقامها على الحبّ القادر على التسامح والصفح والعفو.

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحتان ٣٠٧ و٣٠٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) سورة **الحديد**، الآية ٢٣.

(٥) **ميزان الحكمة**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان ٥٠٢ و٥٠٣.



ونعود فنذكر، من دون أن يعني ذلك رفض القوانين والتقنينات الضابطة للواجب ونظام الحقوق أو إقصائها، بل المقصود التأكيد على أنّ الأصل ليس العقاب، بل الصفح، وأنّ الحقد ليس هو الدافع، بل تحقيق روح المصالح الإنسانيّة في العلاقة بين الناس. ولو أردنا الإيغال في معرفة مظاهر التشريع والقانون لذهبنا للشريعة وأحكامها، وأمّا لو أردنا التعرّف إلى ذاك المبدإ الذي عنه تصدر الأحكام فهو الحبّ الإنسانيّ للّه الذي أدّب الإسلام الناس عليه، والذي تنضح به الأدعية والمناجاة.

الأدعية والحبّ الإلهيّ

يمكن القول، بموضوعيّة، إنّ الدعاء خطاب إنسانيّ يخرج من واقع بشريّ نزّاع نحو القداسة الإلهيّة والذات الربّانيّة. وكأيّ خطاب نريد معالجته، فإنّ علينا تحديد الهدف المركزيّ لهذا الخطاب الدعائيّ، لما لذلك من دور في معرفة قطب المعنى في مضامين الخطاب.

ومثل هذا التحديد تزداد الحاجة إليه حينما نكون في مثل حالتنا أمام خطاب متنوّع باهتماماته، فهو يرتبط بمصدر الوجود والحياة، وبالدين وأحكامه، وبالطبيعة في سمائها وأرضها وشمسها ونجومها وقمرها، وبحالات الغنى والفقر، والحزن والفرح، وبالوجدان وما يختلج فيه.

إنّ مثل هذا الانتشار لحركة الخطاب الدعائيّ يستدعينا أن نحدّد المحور المركزيّ في اهتماماته وهدفه. وفي ظنّي أنّه يتعلّق بشكل مباشر في التوبة ودواعيها ومؤثّراتها. كما ويتطلّع نحو هدف



مركزيّ هو نيل الحبّ الإلهيّ.

أمّا بالنسبة لمحوريّة التوبة في الدعاء، ففضلًا عن كونها أمرًا ملحوظًا ومقصودًا عند كلّ خطاب دعائيّ، فهي تعبير عن إحساس بالغربة يعيشه الداعي عن مصدر وجوده وحقيقته، فيعمل على الإياب والعودة إلى حيث كان أو ينبغي أن يكون. التوبة رجوع إنسانيّ إلى مصدر القداسة، رجوع إلى الصواب بعد الخطإ، وإلى المغفرة والفضل بعد الذنب والكفر، وإلى السموّ بعد التسافل. وبتعبير جامع يمكن القول إنّ التوبة إحساس عميق بعظيم أثر هجران رحمة اللّه، ما يستدعي النيّة والعزم وبذل الجهد للعودة النصوح نحو التوطّن بمقام القرب الإلهيّ. لذا، كان أفضل سبل التوبة هي تلك النابعة من حبّ اللّه والقاصدة مقام المحبّين. ومن هنا تضافرت الأدعية مع الروايات والآيات على تسمية أهل التوبة بـ«أحباب اللّه».

وهو ما نصّ عليه دعاء الإمام زين العابدين، عَلَيْهِ السَّلَامُ، «في الاشتياق إلى طلب المغفرة» بالقول: «وصيِّرنا إلى محبوبك من التوبة»[1]، ثمّ يقول: «فأيّدنا بتوفيقك، وسدّدنا بتسديدك، واعمِ أبصار قلوبنا عمّا خالف محبّتك»[2].

فالمطلوب هو توبة قائمة على الحبّ، لأنّ أصل التوبة وسيلة حبّ إلهيّ للعباد. ويذكر، عَلَيْهِ السَّلَامُ، في «ذكر التوبة وطلبها»:

«وقد قلت يا إلهي في محكم كتابك أنّك تقبل التوبة عن عبادك،

---

(١) **الصحيفة السجّاديّة الكاملة** (ويليها نصّ رسالة الحقوق)، مصدر سابق، «من دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ في الاشتياق إلى طلب المغفرة»، الصفحة ٧٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧٥.



وتعفو عن السيّئات، وتحبّ التوّابين، فاقبل توبتي كما وعدت، واعفُ عن سيّئاتي كما ضمنت، وأوجب لي محبّتك كما شرطت»[١].

فالدعاء، هنا، نابع ممّا ورد في القرآن الكريم من كون اللّه يقبل توبة التائب ويثيبه الصفح والتسامح والعفو عن سيّئاته، ثمّ يرفع له الدرجات بأن يجعله في مقام «أحباب اللّه». ما يستدعي توجّه الداعي إلى ربّه برجاء قبول التوبة واستيجاب المحبّة، لأنّ الداعي يعرف أنّ من أوجب اللّه له محبّته، أحدث فيه تغييرًا في حقيقة واقع قلبه بأن أعاده إلى فطرة الإخلاص ورفعة التسامي الذي كان له قبل وقوع الذنب.

وبالمناسبة هنا، فإنّ التوبة هي سدّ نقص طرأ بالذنب على الإنسان وإعادة لأصالة الغنى الفطريّ الذي جعله اللّه سبحانه عليه حينما خلقه. فليس الأصل في الإنسان المعصية والرجس، بل الطهارة والعصمة اللذان يخرقهما كسب السوء بفعل ضجيج الحياة وهوى النفس. من هنا، يلجأ التأنيب دومًا إلى حصن اللّه الحافظ له راجيًا قائلًا: «اللّهمّ وإنّي أتوب إليك من كلّ ما خالف إرادتك أو زال عن محبّتك، من خطرات قلبي ولحظات عيني وحكايات لساني»[٢].

وإلّا فإنّ الإنسان في أصل ذاته مدرك مستوى الفضل الإلهيّ، وأنّ الأنعم الإلهيّة فيّاضة عليه دومًا حدوثًا واستمرارًا. إلّا أنّ المضلّات من الأمور وقطّاع الطرق إلى اللّه هم من يحدثون انحراف الهجران والغربة،

---

(١) المصدر نفسه، «من دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ في ذكر التوبة وطلبها»، الصفحة ١٦٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٣.



«فكلّ البريّة معترفة بأنّك غير ظالم لمن عاقبت، وشاهدة بأنّك متفضّل على من عافيت، وكلّ مقرّ على نفسه بالتقصير عمّا استوجبت، فلولا أنّ الشيطان يختدعهم عن طاعتك ما عصاك عاصٍ، ولولا أنّه صوّر لهم الباطل في مثال الحقّ ما ضلّ عن طريقك ضالّ»[١].

وفي السياق نفسه من أصالة السموّ والقداسة في خلق الإنسان يقول الإمام زين العابدين، عَلَيْهِ السَّلَامُ، في دعاء يوم عرفة: «اللّهمّ وأنا عبدك الذي أنعمت عليه قبل خلقك له، وبعد خلقك إيّاه، فجعلته ممّن هديته لدينك، ووفّقته لحقّك، وعصمته بحبلك»[٢].

هذا واقع الإنسان حسب رؤية الأدعية الإسلاميّة. إلّا أنّه متعرّض لخطر انزلاق ثانٍ نابع من غير الشيطان، وهو هنا الدنيا وهوى الميل إليها، «وانزع من قلبي حبّ دنيًا دنيّةً تنهى عمّا عندك، وتصدّ عن ابتغاء الوسيلة إليك، وتذهل عن التقرّب منك، وزيّن لي التفرّد بمناجاتك في الليل والنهار»[٣].

ولو أردنا البحث عن الأثر المركزيّ الذي يحدثه قاطع الطريق إلى اللّه بألوانه وأشكاله التي تارةً هي الدنيا الدنيّة، وتارةً الشيطان أو الهوى، لوجدنا أنّه «موت القلب». من هنا، فإنّ طلب التوبة إنّما لغاية هي تحقيق «إحياء القلب»، والقلب، كما أشرنا سابقًا حسب الروايات، «حرم اللّه، وعرش الرحمن، إلى غير ذلك».

---

(١) المصدر نفسه، «من دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ في الاعتراف بالتقصير عن تأدية الشكر»، الصفحة ١٨٧.

(٢) المصدر نفسه، «من دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ في يوم عرفة»، الصفحة ٢٥٢.

(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٥٨ و٢٥٩.



وعليه، فإنّ الإمام زين العابدين، عَلَيْهِ السَّلَامُ، يقول في المناجاة الأولى الواردة في **الصحيفة السجاديّة** تحت عنوان «مناجاة التائبين»:

«إلهي ألبستني الخطايا ثوب مذلّتي، وجلّلني التباعد منك لباس مسكنتي، وأمات قلبي عظيم جنايتي، فأحيه بتوبة منك يا أملي وبغيتي، ويا سؤلي ومنيتي، فوعزّتك ما أجد لذنوبي سواك غافرًا، ولا أرى لكسري غيرك جابرًا، [...] لك العتبى حتّى ترضى»[1].

فهو هنا، يعترف أنّ موت القلب كان نتيجة الذنب وما كسبت أيدي الناس من عظيم الجناية، وهي التي تأتي على صهوة الخطايا فتلبسهم المذلّة، وتحلّ بظلام التباعد فتوقعهم بالمسكنة والقلق والضياع لأنّها الهجران بعينه، وما بين المسكنة والمذلّة موت القلب الذي لا حياة له إلّا بالتوبة إلى اللّه الذي هو أمل الإنسان وبغية النور في حياته، وهو حقيقة حاجته وأمنياته الذي إذا حلّ في قلب المرء عفا وغفر، وتاب وجبر الكسر الذي ضيّع فيه المرء مغزى وجوده.

وتحتاج التوبة الحبيبة عند الإمام زين العابدين عَلَيْهِ السَّلَامُ برهانًا على صدق الحبّ يكمن في أمرين هما:

١. التبرّي من كلّ ضعة؛ وهي التي يعبّر عنها الدعاء بالندامة.

٢. التولّي الذي يقوم على العزم في الحبّ بمقتضياته: «[...] فصلِّ على محمّد وآله، واجعل ندامتي على ما وقعتُ فيه من الزلّات، وعزمي على ترك ما يعرض لي من السيّئات، توبةً توجب لي

---

(١) المصدر نفسه، «مناجاة التائبين»، الصفحات ٣٢٩ إلى ٣٣١.



محبّتك يا محبّ التوّابين»[١].

وهكذا، فإنّ هذه الموجبات والمستلزمات من التوبة، إنّما تدلف بنا نحو العمق الأبعد في الخطاب الدعائيّ الباني لشخصيّة أهل الإيمان، وهو الحبّ الإلهيّ. ما يدعونا للبحث بدقّة عن معنى الحبّ وموقعه ومظاهره في الحياة الإيمانيّة، والأهمّ في الرؤية الإسلاميّة البانية للسلوك الإنسانيّ.

وممّا لا شكّ فيه أنّ المناجاة والأدعية على تعداد اهتماماتها وأسبابها ومجالاتها إنّما تنطلق من ثقة المحبّ «الداعي» بحبيبه «المدعوّ». وهي تستهدف تأكيد الحبّ وتعميقه، بحيث ما من سؤال أو طلب إلّا وينبع من مضمون الحبّ الإلهيّ ويستهدفه. وعلينا هنا أن نفرّق في الأدعية والمناجاة بين أمرين لطالما كانا يختلطان عند الدارسين، وهما: السؤال، والطلب. إذ يعتقد كثيرون أنّ الدعاء هو الطلب فحسب، وحقيقة الأمر أنّ الطلب أساسيّ ومركزيّ في فقرات الأدعية ونصوصها، لأنّ الإنسان يضع حاجته عند مولاه، وهو يبثّ بين يديه وفي محضره همومه وفرحه ورجاءاته ومخاوفه طالبًا العون والسند في عظيم الأمور وتفاصيلها أحيانًا.

لكنّ هذا الطلب إنّما ينطلق من مضمون روحيّ ورؤية معرفيّة يمكننا أن نسمّيها بـ«سؤال الحال». وأقصد به أنّ تعبير الإنسان عن ذاته تارةً يكون لفظيًّا، وأخرى قلبيًّا يكشف فيه عمّا يخالج ضميره، وثالثةً أحواليًّا يتعلّق بذات الإنسان في جوهرها وعوارضها وعند

---

(١) المصدر نفسه، «من دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ في الاعتذار من تبعات العباد ومن التقصير في حقوقهم وفي فكاك رقبته من النار»، الصفحة ١٩٢.



حركتها وسكونها. فإذا ما وصل خطاب الداعي إلى «الحال الذاتيّ» فإنّه يتوجّه إلى اللّه بالسؤال، مثلًا: «اللّهمّ إنّي أسألك باسمك العظيم الأعظم».

وفي السؤال يُظهر الداعي تمام رؤيته باللّه ومعرفته به، وهو مصدر وجوده وحقيقة معناه. كما يُظهر قناعته بنفسه من الفقر والحاجة الذاتيَّين.

وقد عبّر الإمام زين العابدين، عَلَيْهِ السَّلَامُ، عن هذا المضمون في دعاء «الإلحاح على اللّه» بالقول: «سبحانك أخشى خلقك لك أعلمهم بك، وأخضعهم لك أعملهم بطاعتك، وأهونهم عليك من أنت ترزقه وهو يعبد غيرك»[١].

فأصحاب الخشية – والخشية تعبير عن أصحاب المهابة من العظمة الإلهيّة – هم أعلم الناس باللّه سبحانه، لأنّ شرط المهابة والخشية معرفة حقيقة العظمة الإلهيّة. وبالتالي فالعلم، هنا، ينفذ نحو الذات الإلهيّة والذات الإنسانيّة، وهو ما ينعكس خضوع حال عند العاملين بالطاعة لا بالإكراه. والطاعة صفة الواثق، بينما المُكره صفة العبد المضطرّ ولو عن غير قناعة.

وسؤال الحال يفرز ذكرًا لأسماء اللّه وصفاته، كما يلتجئ إلى سنن اللّه وعاداته في خلقه، ومن ذلك ما ذكره الإمام زين العابدين، عَلَيْهِ السَّلَامُ، في دعاء يوم الفطر:

«يا من يرحم من لا يرحمه العباد، ويا من يقبل من لا تقبله البلاد، ويا من لا يحتقر أهل الحاجة إليه، ويا من لا يخيّب الملحّين

---

(١) المصدر نفسه، «من دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ في الإلحاح على اللّه»، الصفحة ٢٩٠.



عليه، ويا من لا يجبه بالردّ أهل الدالّة عليه، ويا من يجتبي صغير ما يُتحف به، ويشكر يسير ما يُعمل له. ويا من يشكر على القليل، ويجازي بالجليل. ويا من يدنو إلى من دنا منه، ويا من يدعو إلى نفسه من أدبر عنه. ويا من لا يغيِّر النعمة، ولا يبادر بالنقمة، ويا من يثمر الحسنة حتّى ينمّيها، ويتجاوز عن السيّئة حتّى يعفيها»[١].

ويطلق الإمام زين العابدين عَلَيْهِ السَّلَامُ على كلّ ذلك اسم الإحسان «عادتك الإحسان إلى المسيئين»[٢]. والعادة هي السنّة والأصل الباني. فإن كانت سنّته الإحسان، أي العطاء بلا حساب، فمن طبيعتها أن تشمل حتّى أهل الإساءة. وهنا يتبلور مفهوم الحبّ الإلهيّ بالرحمة، إذ الرحمة هي حبّ متعدّ للآخرين بلا شروط مسبقة إلّا بشرط القبول إذا ما وصل إلى كمالاته، بمعنى أنّ إحسان الرحمة للجميع تأسيسًا اسمه «الرحمن» وهو يطال الخيّرين وغيرهم، أمّا إحسان الرحمة في كمالاته فتسميته «الرحيم»، وهو ما يوصل إلى مقامات القرب من اللّه وشرطه قبول الذات الإنسانيّة في إفرادها به. فكمالات الحبّ الإلهيّ إنّما تتبدّى عند من لبس ثوب الرحمة الإلهيّة فيعفو عن الناس، كما يعفو اللّه عنه، ويغفر ويصفح ويسامح، كما اللّه عادته التسامح والصفح والغفران. وكلّ ذلك ينبغي أن يكون عن اقتدار كما اللّه القادر، وهو مضمون معنى الحديث القدسيّ «يا ابن آدم أنا أقول للشيء كن فيكون أطعني فيما أمرتك أجعلك تقول للشيء كن فيكون»[٣].

---

(١) المصدر نفسه، «مِن دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ في يوم الفطر»، الصفحتان ٢٣٥ و٢٣٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٧.

(٣) أحمد بن فهد الحلّي، **عدّة الداعي ونجاح الساعي**، تصحيح وتعليق أحمد =



ثمّ إنّ الفارق بين دعاء الطلب ودعاء سؤال الحال أنّ الأوّل يرجى منه الجزاء المباشر، كدفع المصائب، وطول العمر، وسعة الرزق، وغفران الذنب، وغير ذلك، أمّا الثاني، فيرجى به المعرفة والقرب ولذيذ الأنس والحبّ، وقد لا يصدر عن توقّع جزاء،

«قد ترى يا إلهي فيض دمعي من خيفتك، ووجيب قلبي من خشيتك، وانتفاش جوارحي من هيبتك، كلّ ذلك حياءً منّي لسوء عملي، ولذلك خمد صوتي عن الجأر إليك، وكَلَّ لساني عن مناجاتك»[1].

فحال الداعي يسأل على الرغم من أنّه لا يطلب، بل على الرغم من أنّه يعتقد عدم استحقاقه التقدّم إلى اللّه سبحانه بأيّ طلب،

«يا إلهي لو بكيت حتّى تسقط أشفار عينيّ، وانتحبت حتّى ينقطع صوتي، وقمت لك حتّى تتنشّر قدماي، وركعت لك حتّى ينخلع صلبي، وسجدت لك حتّى تتفقّأ حدقتاي، وأكلت تراب الأرض طول عمري، وشربت ماء الرماد آخر دهري، وذكرتك في خلال ذلك حتّى يكلّ لساني ثمّ لم أرفع طرفي إلى السماء استحياءً منك ما استوجبت بذلك محو سيّئة واحدة من سيّئاتي»[2].

إذًا، ليس حال الداعي هنا يستجلب جزاءً كعبادة التجّار وأهل الرغبة، بل هو حال المحبّ المقرّ الذي على الرغم من علمه بما هو عليه، فإنّه يتوجّه بحبّه إلى مقصده ومن يدعوه، حتّى إذا ما عاد

= الموحّدي القمّي (قمّ: مكتبة الوجداني، لا تاريخ)، الصفحة ٢٩١.

(١) المصدر نفسه، «من دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ إذا استقال من ذنوبه»، الصفحة ٩٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٩٩ و١٠٠.



وطلب منه أمرًا فعن معرفة وحبّ لا عن طمع وخوف إكراهيّ،

«إلهي فصلِّ على محمّد وآله ولا تعرض عنّي وقد أقبلت عليك، ولا تحرمني وقد رغبت إليك، ولا تجبهني بالردّ وقد انتصبت بين يديك. أنت الذي وصفت نفسك بالرحمة فصلِّ على محمّد وآله وارحمني، وأنت الذي سمّيت نفسك بالعفو فاعفُ عنّي»[1].

فمن الملحوظ هنا قوله: «وصفت نفسك بالرحمة [...] فارحمني»، ما يكشف عن صنف من الأدعية الأصل فيه ذكر الأسماء والتوسّل بها، وهو المقصود بسؤال الحال. ولعلّ من الأدعية النموذجيّة في هذا المجال «دعاء البهاء».

مصدر الحبّ الإلهيّ وتداعيات تأثيره

إذا كانت الفلسفات العرفانيّة اعتبرت أنّ مصدر الحبّ الإلهيّ هو حبّ اللّه لذاته، فإنّ النصوص والأدعية تأخذنا إلى أنّ مصدر آخر لمعرفتنا بالحبّ الإلهيّ هو خلْق الإنسان وخُلُق الرسل والأنبياء والأولياء، «ابتدع بقدرته الخلق ابتداعًا، واخترعهم على مشيّته اختراعًا، ثمّ سلك بهم طريق إرادته، وبعثهم في سبيل محبّته»[2].

ثمّ إنّه، عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، يورد أنّ الذات النبويّة تنطوي في جوهرها على الحبّ الإلهيّ كما أورده في دعاء «في الصلاة على أتباع الرسل ومصدّقيهم»: «كانوا منطوين على محبّته يرجون تجارةً لن تبور في

---

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ٩٦ و٩٧.

(٢) المصدر نفسه، «من دعائه عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ في التحميد للّه والثناء عليه»، الصفحة ٣٧.



مودّته»[١].

ما ينقلنا في معالجة الحبّ الإلهيّ ومعرفته من أفق الذات الإلهيّة التي إنّما نعرفها بصفة الرحمة، «الرحمن الرحيم»، إلى أفق الذات الإنسانيّة الكاملة لنبيّ الرحمة محمّد، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، الذي وسمته الأدبيّات الإسلاميّة باسم «حبيب اللّه». فتمام الحبّ الإلهيّ إنّما يتجلّى ويعرف بذات الحبيب محمّد، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وهذا ما سبق أن أشرنا إليه بالآية القرآنيّة من قول اللّه للنبيّ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[٢].

فالحبّ ليس مجرّد تأمّلات أو محض أحاسيس. إنّ الحبّ كلّ ذلك، وإضافةً لذلك هو سلوك «اتّبعوني»، إيمانيّ حياتيّ، يبدأ من القلب ويتظهّر في الجوانح والجوارح وناظم العلاقات. وأوّل الخطو فيه يقظة تستدعي توبةً، «وصيّرنا إلى محبوبك من التوبة»[٣]، ثمّ استغراق في حبّ اللّه، «واشغل قلوبنا عن كلّ ذكر، وألسنتنا بشكرك عن كلّ شكر، وجوارحنا بطاعتك عن كلّ طاعة»[٤]، ثمّ اتّباع معيار الرضا الإلهيّ والالتزام به، «وحبّب إليّ ما رضيت لي ويسّر لي ما أحللتَ بي»[٥]،

---

(١) المصدر نفسه، «من دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ في الصلاة على أتباع الرسل ومصدّقيهم»، الصفحة ٥٥.

(٢) سورة **آل عمران**، الآية ٣١.

(٣) **الصحيفة السجّاديّة الكاملة** (ويليها نصّ رسالة الحقوق)، مصدر سابق، «من دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ في الاشتياق إلى طلب المغفرة»، الصفحة ٧٤.

(٤) المصدر نفسه، «من دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ بخواتيم الخير»، الصفحة ٧٨.

(٥) المصدر نفسه، «من دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ إذا مرض أو نزل به كربٌ أو بليّة»، الصفحة ٩٤.



ثمّ إحساس بالاستقرار في موطن القرب الإلهيّ ما يكسب المرء القوّة على مواجهة بلاءات الدنيا، «يا أنس كلّ مستوحش غريب، ويا فرج كلّ مكروب كئيب، ويا غوث كلّ مخذول فريد، ويا عضد كلّ محتاج طريد، أنت الذي وسِعتَ كلّ شيء رحمةً وعلمًا»[١].

«اللّهمّ صلّ على محمّد وآله وفرِّغ قلبي لمحبّتك واشغله بذكرك، وأنعشه بخوفك وبالوجل منك، وقوِّه بالرغبة إليك، وأمّله إلى طاعتك، واجرِ به في أحبّ السُبُل إليك»[٢]، «واجعل في ما عندك رغبتي، شوقًا إلى لقائك»[٣].

فحينما يصبح اللّه هو المأوى ويلهب الحبّ الشوق إلى لقائه سبحانه، بعد أن انتعش القلب بالوجل من اللّه وقوّي بالرغبة إليه، فإنّ إحساس الأمان يزداد عند الإنسان، إذ «أنت إلهي مفزعي وملجأي والحافظ لي والذابّ عنّي، المتحنِّن عليّ، الرحيم بي، المتكفّل برزقي، في قضائك كان ما حلّ بي، وبعلمك ما صرت إليه»[٤].

هذا الحبّ المولّد للطمأنينة، ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾[٥]، والأمان النفسيّ والاجتماعيّ، إذ الملجأ والمفزع والحافظ والمدافع والمتحنّن هو اللّه الذي بيده مقاليد الأمور كلّها،

---

(١) المصدر نفسه، «من دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ إذا استقال من ذنوبه»، الصفحة ٩٥.

(٢) المصدر نفسه، «من دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ إذا أحزنه أمر وأهمّته الخطايا»، الصفحتان ١٢٣ و١٢٤.

(٣) المصدر نفسه، «من دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ في استكشاف الهموم»، الصفحة ٢٩٦.

(٤) المصدر نفسه، «من دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ في الكرب والإقالة»، الصفحة ٣٠٨.

(٥) سورة **الرعد**، الآية ٢٨.



والذي هو في الأرض إله وفي السماء إله، الرحيم بعباده، والذي كفل رزق المتوكّلين عليه فلا يخافون جور الزمان، ولا ظلم الناس، بل إنّ مستوى الحبّ يوصل هذا المرء لنحو من الاستقرار، بحيث لو تكالبت عليه الدنيا بما فيها فإنّه ثابت لا يتزعزع ليقينه النابع من الحبّ أنّ مجريات الأمور إنّما تحصل بعلم الحبيب سبحانه وقضائه. واللّه لن يخيّر لأحبابه إلّا الخير.

من هنا، يأخذ الحبّ بأمل الإنسان ورجاءاته نحو طلب الفرح من عند اللّه «فهب لي يا إلهي فرحًا بالقدرة التي تحيي بها ميت البلاد، وبها تنشر أرواح العباد، ولا تهلكني، وعرّفني الإجابة يا ربّ، وارفعني ولا تضعني، وانصرني وارزقني وعافني من الآفات»[١].

فرح متولّد من القدرة الإلهيّة التي تلبس من تحلّ عليه كلّ مفاخر القوّة والعزّة في الحياة، وإجابة الحاجات، والرفعة في الدنيا والنصرة في مواقف الشدّة، ونيل الرزق والترفّع عن الحاجة للناس، ولبوس العافية من كلّ سوء ومكروه. وهذا ما يرسم أمام الداعي أملًا لا يموت ولا ينقهر في مصائر الحياة الدنيا والآخرة. «إلهي أتراك بعد الإيمان بك تعذّبني، أم بعد حبّي إيّاك تبعّدني»[٢]، «وها أنا متعرّض لنفحات روْحك وعطفك ومنتجع غيب جودك ولطفك، فارّ من سخطك إلى رضاك، هارب منك إليك»[٣]. وهو ما يقتضي شكر المنعم الذي إذا ما بلغ حدًّا لا نهاية له صار الشكر حمدًا إذا

---

(١) **الصحيفة السجّاديّة الكاملة** (ويليها نصّ رسالة الحقوق)، مصدر سابق، «من دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ ممّا يحذره ويخافه»، الصفحة ٣١٠.

(٢) المصدر نفسه، «مناجاة الخائفين»، الصفحة ٣٣٥.

(٣) المصدر نفسه، «مناجاة الراغبين»، الصفحة ٣٤٢.



انتقل فيه الداعي من ذكر موارد الطلب بالشكر إلى لسان الحال بالحمد.

«إلهي تصاغر عند تعاظم آلائك شكري، وتضاءل في جنب إكرامك إيّاي ثنائي ونشري [...] ونعماؤك كثيرة قصر فهمي عن إدراكها فضلًا عن استقصائها، فكيف لي بتحصيل الشكر، وشكري إيّاك يفتقر إلى شكر فكلّما قلت لك الحمد وجب عليّ لذلك أن أقول لك الحمد»[١].

ومن وجوه أحوال الشاكرين المحبّين أن ينقلبوا إلى الناس بخُلُق ما انطوى عليه الأنبياء من فطرة حبّ الناس والصفح عنهم، وتقديم وجوه الإيثار كلّها في سبيل معونتهم وهدايتهم. ومواصفات هذه الشخصيّة ذكرتها أدعية **الصحيفة السجاديّة**، ونحن هنا نورد بعضها، ونحيل أكثرها إلى دعاء **مكارم الأخلاق** لمن أراد متابعتها.

ومن هذه الأمور:

١. «أبدلني من بغضة أهل الشنآن المحبّة».

٢. «ومن حسد أهل البغي المودّة».

٣. «ومن ظنّة أهل الصلاح الثقة».

٤. «ومن عداوة الأدنَين الولاية».

٥. «ومن عقوق ذوي الأرحام المبرّة».

٦. «ومن خذلان الأقربين النصرة».

---

(١) المصدر نفسه، «مناجاة الشاكرين»، الصفحتان ٣٤٥ و٣٤٦.



٧. «وسدِّدني لأن أعارض من غشّني بالنصح».

٨. «وأثيب من حرمني بالبذل».

٩. «وأن أشكر الحسنة وأغضي عن السيّئة».

أمّا مجموع هذه الخصائص فيمكن كما أسلفت مراجعتها بدعاء طويل للإمام زين العابدين عَلَيْهِ السَّلَامُ موجود في **الصحيفة السجاديّة**، كما يمكن متابعته في رسالته عَلَيْهِ السَّلَامُ الموسومة بـ**رسالة الحقوق**. أمّا نحن هنا، فسنورد أمرَين هامَّين في ختام هذا المبحث.

الأوّل: أنّ كلّ هذا الحراك الأخلاقيّ الإيمانيّ المبنيّ على الحبّ فإنّما يصدر من رؤية إسلاميّة مفادها أنّ الإنسان هو مستودع سرّ اللّه، ومعرفة الإنسان توصلنا لمعرفة اللّه و٠صفاته سبحانه. وحبّ الإنسان الكامل أو العارف للّه إنّما هي السبيل لمعرفة الحبّ الإلهيّ. ما يعني أنّ موقف العداء من الإنسان هو موقف عداء للّه وبمواجهة اللّه سبحانه.

فبالمحبّة خير الدنيا والآخرة، «وانهج إلى محبّتك سبيلًا سهلةً أكمل لي بها خير الدنيا والآخرة»[1]. وما الدنيا والآخرة وشؤونهما كلّها في نظر أحبّاء اللّه إلّا الحبّ للّه، «ولا تقطعني عنك، ولا تبعدني منك يا نعيمي وجنّتي، ويا دنياي وآخرتي، يا أرحم الراحمين»[2].

من هنا كانت **مناجاة العارفين**، وممّا ورد فيها: «إلهي فاجعلنا

---

(١) المصدر نفسه، «من دعائه عَلَيْهِ السَّلَامُ في مكارم الأخلاق ومرضيّ الأفعال»، الصفحة ١١٩.

(٢) المصدر نفسه، «مناجاة المريدين»، الصفحة ٣٥٣.



من الذين ترسّخت أشجار الشوق إليك في حدآئق صدورهم [...] وقرّت بالنظر إلى محبوبهم أعينهم، واستقرّ بإدراك السؤل ونيل المأمول قرارهم»[١].

ويشير هذا بوضوح إلى قيام الرؤية الإسلاميّة للحبّ على قاعدة المعرفة الواصلة بين حقيقة الإنسان والذات الإلهيّة في مسارات الحياة وسيرورة الوجود.

الأمر الثاني: إنّ من الصفات النموذجيّة لمثال الحبّ الإلهيّ ما ورد في **مناجاة المحبّين**، ونحن هنا سنثبتها من دون أيّ تحليل لوضوحها وارتكازها على مجمل ما سبق أن أوردناه في هذا المبحث:

«إلهي مَن ذا الذي ذاق حلاوة محبّتك، فرامَ منك بدلًا؟ ومَن ذا الذي أنِسَ بقربكَ، فابتغى عنك حِوَلًا؟ إلهي فاجعلني ممّن اصطفيته لقُربك وولايتك، وأخلَصته لوِدِّك ومحبّتك، وشوّقته إلى لقائك، ورضَّيتَه بقضائك، ومنحته بالنظر إلى وجهك، وحبوتَه برضاك، وأعَدتَه من هجرك وقِلاك، وبوَّأته مقعد الصدق في جوارك، وخصصتَه بمعرفتك، وأهّلتَه لعبادتك، وهيّمتَ قلبه لإرادتك، واجتبيتَه لمشاهدتك، وأخليتَ وجهه لك، وفرّغت فؤاده لحبّك، ورغّبتَه فيما عندك، وألهمتَه ذكرك، وأوزعتَه شكرك، وشغلتَه بطاعتك، وصيّرتَه من صالحي بريّتك، واخترتَه لمناجاتك، وقطعتَ عنه كلّ شيء يقطَعُه عنك. اللّهمّ اجعلنا ممّن دأْبُهم الارتياح إليك والحنين، ودهرهم الزفرة والأنين، جباههم ساجدة لعظمتك، وعيونهم ساهرة في خدمتك، ودموعهم سائلة من خشيتك، وقلوبهم

---

(١) المصدر نفسه، مناجاة العارفين، الصفحة ٣٦٤.



متعلّقة بمحبّتك، وأفئدتهم منخلعة من مهابتك، يا من أنوار قدسه لأبصار محبّيه رائقة، وسبحات وجهه لقلوب عاشقيه شائقة، يا منى قلوب المشتاقين، ويا غاية آمال المحبّين أسألك حبّك وحبّ من يحبّك، وحبّ كلّ عمل يوصلني إلى قربك، وأن تجعَلَكَ أحبّ إليّ ممّا سواك وأن تجعل حبّي إيّاك قائدًا إلى رضوانك، وشوقي إليك ذآئدًا عن عصيانك، وامنن بالنظر إليك عليّ، وانظر بعين الودّ والعطف إليّ، ولا تصرف عنّي وجهك، واجعلني من أهل الإسعاد والحظوة عندك، يا مجيب، يا أرحم الراحمين»[1].

(١) المصدر نفسه، مناجاة المحبّين.



المصادر والمراجع

- ابن العربي، **الفتوحات المكّيّة** (بيروت: دار صادر، لا تاريخ).
- ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، شرح الخواجة نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة ٢ (مصر: دار المعارف، ١٩٦٨).
- ابن منظور، **لسان العرب** (قم: نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ).
- أحمد بن فهد الحلّي، **عدّة الداعي ونجاح الساعي**، تصحيح وتعليق أحمد الموحّدي القمّي (قمّ: مكتبة الوجداني، لا تاريخ).
- الأزهري، **تهذيب اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون (مصر: وزارة الثقافة، ١٩٦٤ - ١٩٧٦).
- **الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة**، سلسلة المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون (جونية: المكتبة البولسيّة، ٢٠٠٠).
- الإمام عليّ بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، تحقيق هاشم الميلاني (النجف الأشرف: العتبة العلويّة المقدّسة - مكتبة الروضة الحيدريّة، لا تاريخ).
- الإمام علي بن الحسين زين العابدين، **الصحيفة السجّاديّة في الموسوعة السجّاديّة (الدراسة السنديّة، البيبليوغرافيا، النصّ)**، الطبعة ١ (بيروت، معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٦).



- الإمام عليّ بن الحسين، **الصحيفة السجّاديّة الكاملة** (ويليها نصّ رسالة الحقوق)، تقديم وشرح غالب عسيلي، الطبعة ٩ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ٢٠١٢).
- برتراند راسل، **عبادة الإنسان الحر**، ترجمة محمّد قدري عمارة، مراجعة إلهامي جلال عمارة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥).
- الخليل ابن أحمد، **معجم العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرّائي، الطبعة ٢ (طهران: مؤسّسة دار الهجرة، ١٤٠٩ هـ/ ١٩٨٩م).
- الراغب الأصفهاني، **مفردات الراغب الأصفهاني**، تحقيق وملاحظة العاملي (دون مكان نشر، دار المعروف، دون تاريخ).
- الراغب الأصفهاني، **مفردات القرآن الكريم**، الطبعة ٢ (طهران: دفتر نشر كتاب، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م).
- سعاد الحكيم، **المعجم الصوفيّ**، الطبعة ١ (بيروت، ١٩٨١).
- السيّد عليّ خان الحسيني الشيرازي، **رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين صلوات اللّه عليه**، الطبعة ٢ (قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤١٣هـ).
- السيّد محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، صحّحه وأشرف عليه حسين الأعلميّ، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ، ١٩٩٧).
- الشيخ هادي النجفي، **موسوعة أحاديث أهل البيت** عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، الطبعة ١ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ٢٠٠٢).
- صدر الدين محمّد الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، تعليق محمّد حسين الطباطبائي، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء



التراث العربيّ، ١٩٨١).

- الفيض الكاشاني، **الحقايق في محاسن الأخلاق**، تحقيق إبراهيم الميانجي، الطبعة ٢ (بيروت: ١٩٧٩).
- الكليني، **الكافي**، تحقيق علي أكبر الغفّاري، الطبعة ٤ (طهران: دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٥ هـ. ش/ ١٩٨٦م).
- محمّد الريشهري، **ميزان الحكمة**، تحقيق دار الحديث، الطبعة ١ (قم: دار الحديث، لا تاريخ).
- محمّد باقر المجلسي، **بحار الأنوار** (بيروت: دار الوفاء، لا تاريخ).
- محمّد بن مكّي العاملي (الشهيد الأوّل)، **أربع رسائل كلاميّة** (قم: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، ١٣٨٠هـ. ش / ٢٠٠١م).
- محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٧).
- محمّد داوود قيصري رومي، **شرح فصوص الحكم**، الطبعة ١ (طهران: شركة انتشارات علمى وفرهنگى، ١٢٧٥هـ. ش.).
- محمّد صالح المازندراني، **شرح أصول الكافي**، تعليق الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح عليّ عاشور (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ٢٠٠٠)، المجلّد ١١، الصفحة ٤٢٢.
- ملّا هادي السبزواري، **شرح الأسماء الحسنى** (قم: منشورات نكتيه بصيرتي، عن طبعة حجريّة).

مقولات في فلسفة الدين
على ضوء إلهيات المعرفة

أقصت فلسفة الدين الحضارات عن منبر القول، وأعطت لنفسها حق الكلام عن الجميع، فهي نظرت إلى جانب من الإنسان وأقصت قصرًا جوانب أخرى، فجعلت فهم الإنسان مستحيلًا، لأنّها بترته ولم تأخذ بعين الاعتبار العميق والفاعل فيه، لذلك كان لا بد من تفعيل ما غُيِّب وموضعة الإنسان من جديد ورؤيته، فكانت "إلهيات المعرفة الدينية" كاقتراح حلّ يحمل في طياته تقويمًا له، من أجل الوصول إلى آخر فاعل وحاضر يستطيع أن يعبّر عن نفسه بكلياتها.

وهكذا، يصبح المقصد من طرح مشروع "إلهيات المعرفة"واضحًا؛ وهو قراءة القضايا التي تطرحها "فلسفة الدين" بعد إعادة النظر في أصل العلم، ليصبح أكثر قدرةً على فكّ رموز هذا الكائن من خلال تفعيل ما غُيب وأقصي عنه.

فنحن إذًا أمام "فلسفة دين"، ولكنّها دون المسلمات العقدية التي علقت بها، فلسفة تحاول أن تنتج ضمن أطر تنظر إلى الإنسان على حقيقته، ولذلك عمد المؤلف إلى شرح هذه الوجهة عبر إعادة رسم خارطة طبيعة الإنسان بل إعادة تعريفه وملء الفراغات التي تُرِكت أو هُجِرَت أثناء تصنيمه، فـ"إلهيات المعرفة" بهذا المعنى: طرحٌ يستحضرُ الإنسان كمركز ومحور، بل ومعيار. لكنّ معيارية إنسانية المعرفة تنطلق من حيثية تمثل كل عمق كيانه، وهو الانتساب الإلهي.


ISBN 978-614-440-040-1

